جدید فقہی مباحث

☆ پگڑی (بدل خلو) ☆ اعضاء کی پیوند کاری
☆ ضبط تولید (خاندانی منصوبہ بندی)

ترتیب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

تاثرات: مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
پیش لفظ: مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
تقدیم: وخطبہ صدارت شیخ الاسلام مولانا جسٹس محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد ـ ۱

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون 34965877

Islamic Fiqh Academy (India) | مجمع الفقہ الاسلامی (الہند)

[illegible] سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالی آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی و دنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا سلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

[illegible] 021-32631861

[illegible] 042-37353255

[illegible] 021-32630744

[illegible] 042-37352483

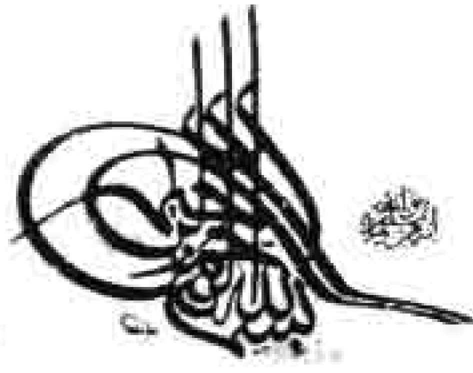
[illegible] 021-35032020

[illegible] 042-37334228

[illegible] 021-35031565-6

[illegible] 2668657

[illegible] H-8/1 [illegible]



چند تاثرات

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب مدظلہ العالی

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

"اسلامک فقہ اکیڈمی ہند" ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت و فکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری و فکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ و صحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں"۔

چند تاثرات

مفتی اعظم پاکستان

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالیٰ

صدر جامعہ دارالعلوم کراچی

"مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا"۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم

پیش لفظ از

مفتی اعظم پاکستان

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم

صدر جامعہ دارالعلوم کراچی

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّی عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْم۔

دنیا جس تیزی سے بدل رہی ہے اسی رفتار سے زندگی کے مختلف میدانوں میں نت نئے فقہی مسائل بھی پیدا ہو رہے ہیں، جن کا تعلق عبادات سے بھی ہے اور زندگی کے معاشی معاشرتی طبی سیاسی اور عائلی شعبوں سے بھی۔ ظاہر ہے کہ حالات کی جو نوعیت اس زمانہ میں ہوگئی ہے عہد رسالت میں یہ نوعیت نہیں تھی کہ ان کے بارے میں تفصیلی احکام وجزئیات قرآن وسنت میں بیان کئے جاتے۔ لیکن قرآن حکیم کہتا ہے کہ وہ "تِبْیَانًا لِکُلِّ شَیْئٍ" ہر چیز کا بیان ہے یعنی قیامت تک جو جو مسائل بنی نوع انسان کو پیش آسکتے ہیں ان سب کے اصول وہدایات قرآن حکیم میں موجود ہیں۔ کچھ صراحت کے ساتھ موجود ہیں کچھ اشارۃً بیان فرمائے گئے ہیں اور کچھ اشارہ سے بھی لطیف صرف ایک روح کے انداز میں آئے ہیں۔ جن کی ضروری تفصیل وتشریح احادیث نبویہ میں اس حد تک آگئی ہے کہ اس کی مدد سے بعد کے فقہاء کرام اپنے اپنے زمانہ میں بدلتے ہوئے حالات کے جزئی وتفصیلی احکام دریافت کر سکیں۔ چنانچہ ہر زمانہ کے فقہاء مجتہدین یہ کام کرتے رہے ہیں جیسا کہ زیر نظر کتاب ''جدید فقہی مباحث'' کے مطالعہ سے واضح ہو جائے گا۔

بحمدللہ اس وقت بھی امت کے پاس قرآن حکیم کے ساتھ احادیث نبویہ اور فقہ واصول فقہ کا ایسا عظیم الشان ذخیرہ موجود ہے کہ اس میں مناسب غوروفکر اور تدبر سے علماء امت موجودہ مسائل کے بھی تفصیلی احکام اور جزئیات مدون کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ہر نیا مسئلہ سامنے آنے پر امت مسلمہ کی نظریں علماء امت ہی کی طرف اٹھتی ہیں جس کا تقاضا ہے کہ ارباب فتویٰ علماء کرام اپنی اس نازک اور بھاری ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے اس جدوجہد اور للہیت سے کام لیں جو ہمارے اسلاف کا طغریٰ امتیاز رہا ہے۔

لیکن اس دور میں ایک طرف تو مسائل تیزی سے بڑھتے جارہے ہیں دوسری طرف قوئ اور علمی صلاحیتیں دن بدن کم ہو رہی ہیں۔ اب امام ابو حنیفہ امام مالک امام شافعی امام احمد بن حنبل اور ان کے شاگردوں جیسے فقہاء پیدا نہیں ہوتے۔ ان حالات میں کسی ایک فرد کے بس کا یہ کام نہیں رہا کہ وہ ان مسائل کی گتھیاں تنہا سلجھا سکے اس لئے ضرورت اجتماعی اجتہاد کی ہے کہ اہل فتویٰ علماء کرام اپنے اسلاف کی تحقیقات سے استفادہ کرتے ہوئے سر جوڑ کر بیٹھیں متعلقہ جدید علوم وفنون کے ماہرین سے اصل صورتحال معلوم کریں اور اس صورتحال کا شرعی حکم باہمی مشورے سے طے کریں۔

اس مقصد کے لئے ایک مختصر مجلس میرے والد ماجد مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ﷫ اور شیخ الحدیث علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب ﷫ نے کراچی میں قائم فرمائی تھی جس نے اس قسم کے متعدد پیچیدہ مسائل پر تحقیق کی اور ان میں سے بعض مسائل مثلاً جنرل پراویڈنٹ فنڈ پر زکوۃ اور سود کا مسئلہ، بیمہ زندگی، اعضاء انسانی کی پیوندکاری اور مزدوروں کا پارٹیسپیشن فنڈ وغیرہ کتابچوں اور مقالوں کی صورت میں شائع بھی ہوئے۔ ان بزرگوں کی خواہش تھی کہ اجتماعی تحقیق اور باہمی مشورے کا یہ سلسلہ ملک گیر پیمانے پر شروع کیا جائے تاکہ ملک بھر کے اہل فتویٰ علماء کرام ایک دوسرے کی آراء سے استفادہ کر سکیں۔ لیکن افسوس کہ ان بزرگوں کی وفات کے بعد کراچی کی یہ مجلس بھی اپنے کام کی رفتار میں کوئی قابل ذکر اضافہ نہ کر سکی۔

علماء پاکستان کیلئے یہ بات قابل رشک ہے کہ علماء ہند نے اس سلسلہ میں پچھلے چند برسوں میں تسلسل کے ساتھ وسیع تر انداز میں پیش رفت کی ہے وہ اسلامی فقہ اکیڈمی کے

نام سے ایک مستقل ادارہ قائم کرنے میں کامیاب ہوگئے ہیں۔ جس میں نہ صرف ہندوستان بھر کے چیدہ چیدہ ارباب فتویٰ حصہ لے رہے ہیں بلکہ پاکستان اور عرب ممالک کے بھی کئی متبحر علماء اس کے مذاکروں (سیمیناروں) میں حصہ لے چکے ہیں۔ اس ادارہ کے دوسرے سیمینار میں جو دسمبر ۱۹۸۹ء میں دہلی میں منعقد ہوا تھا ناچیز راقم الحروف بھی طالب علمانہ طور پر شریک تھا اور تیسرا سیمینار جو اگلے سال بنگلور میں منعقد ہوا اس میں بھی جزوی طور پر شرکت کی سعادت نصیب ہوئی، وہاں یہ تحقیقی کام جس وسیع پیمانے اور جس شغف کے ساتھ ہو رہا ہے وہ قابل تحسین ہے اور قابل استفادہ بھی۔

اس ادارہ کے اب تک متعدد کئی کئی روزہ سیمینار منعقد ہو چکے ہیں، ہر سیمینار میں پہلے سے طے شدہ موضوعات پر تحقیقی اور وقیع علمی مقالات پیش کئے جاتے ہیں اور ان پر نہایت سنجیدہ اور علمی ماحول میں کئی کئی روز تک مباحثہ اور مشاورت ہوتی ہے۔ ہر سیمینار میں جو مسائل طے ہو جاتے ہیں ان کا خلاصہ بھی شائع کر دیا جاتا ہے اور ہر موضوع سے متعلق جو مقالات پیش ہوئے ان کو بھی یکجا کتابی شکل میں شائع کر دیا جاتا ہے۔

اب تک اس ادارہ کے پانچ ضخیم مجلّات شائع ہو چکے ہیں، لیکن پاکستان میں یہ مجلّات نایاب ہیں ضرورت تھی کہ مقالات کے یہ مجموعے پاکستان میں بھی شائع ہوں تاکہ یہاں کے علمی و تحقیقاتی ادارے لائبریریاں مصنفین اور اہل فتویٰ کے لئے ان سے استفادہ آسان ہو۔

یہ بات باعث مسرت ہے کہ پاکستان میں اشاعت کے اس مشکل کام کیلئے ادارۃ القرآن جیسے وقیع اشاعتی ادارہ نے کمر ہمت باندھی ہے اور یہ ٹھوس علمی و تحقیقی مقالات کے مجموعے گیارہ جلدوں میں "جدید فقہی مباحث کے نام سے" شائع ہو رہے ہیں۔

میری دعا ہے کہ نہ صرف یہ جلدیں جلد از جلد شائع ہوں بلکہ آئندہ بھی جو مقالات کے مجموعے شائع ہوتے رہیں پاکستان میں ان کی اشاعت کا بھی سلسلہ جاری رہے اور اللہ تعالیٰ ادارۃ القرآن کے نوجوان اہل علم منتظمین کو اس کار خیر پر اجر عظیم عطا فرمائے۔ آمین! واللہ المستعان۔

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
خادم طلبہ جامعہ دارالعلوم کراچی

تقدیم

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

بمناسبت خطبۂ صدارت چوتھے فقہی سیمینار منعقدہ ۱۹۹۲ء حیدر آباد (دکن)

الحمدللّٰہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی: اما بعد!

میرے لئے یہ بات بہت بڑے اعزاز اور خوشی و مسرت اور یادگار کی حیثیت رکھتی ہے کہ اللہ جل جلالہ کے فضل و کرم سے مجھے اس عظیم الشان علمی ادارے کے چوتھے فقہی مذاکرہ میں شرکت کی سعادت حاصل ہوئی۔ میں اپنے محترم بزرگ جناب مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کا اور اس اسلامک فقہ اکیڈمی کے تمام منتظمین کا تہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مجھے اس محفل میں شرکت کا موقع عنایت فرمایا اور نہ صرف ایک سامع اور شریک کی حیثیت میں بلکہ اس افتتاحی اجلاس کی صدارت کی ذمہ داری بھی مجھ ناچیز کو سونپی۔ اس سے پہلے اگرچہ اکیڈمی کی طرف سے ہر سال مجھے دعوت موصول ہوتی رہی لیکن میں اپنے بعض مشاغل کی وجہ سے حاضر خدمت نہ ہو سکا۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر لیس فیه أمرو لا نهی فما ذا تأمر نا فیه"

یارسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه براى خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا جائے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنالے، اس کے حاکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ یہ بات فرمایا کرتے تھے:

"کہ اگر میرا علم بمعنی جان لینا کوئی کمال کی بات ہوتی تو شاید ابلیس سے بڑا صاحب کمال اس کائنات میں کوئی نہ ہوتا۔"

اس لئے کہ جہاں تک جاننے کا تعلق ہے صرف جان لینے کا، علم حاصل کر لینے کا، تو ابلیس کو علم بہت بڑا حاصل تھا، بہت کچھ علم اس کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا، اور عقل کے اعتبار سے بھی آپ دیکھیں تو عقل، خالص عقل، جو وحی کی رہنمائی سے آزاد ہو، اس عقل کے اعتبار سے اس نے جو دلیل پیش کی، سجدہ نہ کرنے کی، کہ اے اللہ تو نے آدم کو مٹی سے پیدا کیا اور مجھ کو آگ سے پیدا کیا،

تو میں افضل ہوں، اس لئے کہ آگ افضل ہے مٹی کے مقابلے میں، تو اگر عقل کو وحی کی رہنمائی سے آزاد کر دیا جائے تو خالص عقل کی بنیاد پر اس کی دلیل کا توڑ پیش نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس سارے عقل اور اس سارے علم کے باوجود وہ راندۂ درگاہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے نکالا گیا، اس لئے کہ وہ علم نرا علم تھا، دانستن کے معنی میں اس پر عمل نہیں تھا۔ اس کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہیں تھا، آپ کو معلوم ہے کہ آج ہمارے اس دور میں جتنے مستشرقین ہیں، اگر آپ ان کی لکھی ہوئی کتابیں دیکھیں تو ان میں اسلامی کتابوں کے ڈھیر ملیں گے۔ اتنی کتابوں کے حوالے ملیں گے کہ بسا اوقات ہمارے عالم دین اتنی کتابوں کا مطالعہ نہیں کرتے ہیں۔ لیکن سارا علم اور ساری معلومات حاصل کرنے کے بعد اس علم کا اتنا فائدہ نہیں اٹھا سکے کہ ایمان کی دولت حاصل کر لیتے۔ یہودی کے یہودی، عیسائی کے عیسائی رہے۔ تو معلوم ہوا کہ صرف فقہ کا عالم ہو جانا کافی نہیں، اور صرف فقہ کے عالم ہو جانے سے وہ مقام حاصل نہیں ہو جاتا جو نبی کریم ﷺ نے نئے مسائل کو حل کرنے کے لئے تجویز فرمایا۔ بلکہ قید لگا دی کہ فقہاء کے ساتھ عابدین ہونے چاہئے، عبادت گزار ہونے چاہئے۔ یہ حدیث میں نے اس وجہ سے سنائی کہ آج کثرت سے یہ آواز بلند ہو تا رہتا ہے، مختلف حلقوں کی طرف سے کہ صاحب دین کی تفہیم اور دین کی تعبیر کا حق صرف علماء ہی کو کیوں حاصل ہے۔ ہر مسلمان بہ حیثیت ایک مسلمان وہ دین کی تفہیم و تشریح کیوں نہیں کر سکتا۔ ہر آدمی کھڑا ہو کر بہ آواز بلند کہتا ہے کہ میرے پاس قرآن کریم سے احکام شرعیہ کا استنباط کر سکتا ہوں۔ یہ دین کی تفہیم و تعبیر کا سارا حق اٹھا کر علماء کی جھولی میں کیوں ڈال دیا گیا۔ علماء کی اجارہ داری کیوں قائم کر دی گئی۔

تو جواب دیا نبی کریم ﷺ نے کہ یہ تشریح و تعبیر کا حق صرف فقہاء عابدین کو حاصل ہے صرف فقہاء کو بھی نہیں۔ بلکہ فقہاء عابدین۔ کو اس کے سوا کوئی قرآن و سنت کے احکام کی صحیح تفسیر و تشریح نہیں کر سکتا۔

یہ عجیب واقعہ ہے کہ دنیا کہ ہر علم و فن میں کوئی ذمہ دارانہ بات کہنے کے لئے ساری دنیا میں یہ شرط عائد کی جاتی ہے کہ اس فن کا اس نے علم حاصل کیا ہو، اس کی ڈگری حاصل کی ہو، کوئی شخص آج تک ایسا پیدا نہیں ہوا جو کہتا ہو کہ انگریزی جانتا ہوں، میڈیکل سائنس کی کتابیں مطالعہ کر کے میں علاج کر سکتا ہوں، اگر میڈیکل سائنس کی کتابیں پڑھ کر، محض مطالعہ کر کے ڈکشنریوں کے ذریعہ اس کے ترجمے دیکھ کر آدمی علاج کرنا شروع کر دے تو سوائے قبرستان آباد کرنے کے اور کوئی خدمت انسانیت کی وہ انجام نہیں دے سکتا۔ تو اللہ تعالیٰ نے دین کے اندر بھی یہ راستہ رکھا ہے کہ جب کتاب بھیجی تو نبی کریم ﷺ کو ساتھ بھیجا تاکہ آپ اس کی تعلیم دیں، اس کی تربیت دیں، اس کے معانی سکھائیں اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین نے سالہا سال کی محنت کر کے قرآن کریم کی ایک

سورۃ سرکار دو عالم ﷺ سے پڑھی۔ اس لئے یہ نعرہ جو لگایا جاتا ہے کہ ہر شخص قرآن و سنت کے بارے میں جو چاہے کہہ سکتا ہے اس کا جواب اس مکمل حدیث کے اندر موجود ہے۔ اور جیسا کہ میں نے عرض کیا مجمع الفقہ الاسلامی اسی حدیث کی تعلیم معلوم ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اس حدیث پر عمل کرنے کا صحیح نور، اس کی صحیح برکت اور اس کا صحیح فائدہ مجمع کو عطا فرمائے۔

جیسا کہ مجھ سے پہلے کئی حضرات اس پر روشنی ڈال چکے ہیں کہ اس مجمع (اکیڈمی) کے قیام کا اصل مقصد ان نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہے جو اس امت مسلمہ کو در پیش ہیں اور کوئی شک نہیں کہ علماء کے نقطۂ نظر سے یہ وقت کا اہم ترین تقاضہ ہے کہ علماء باہم سر جوڑ کر ان مسائل کا حل امت مسلمہ کے سامنے پیش کریں جو آج امت مسلمہ کے لئے چیلنج بنے ہوئے ہیں۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ وقت کا بہت بڑا تقاضہ ہے کہ علماء یہ کام کریں تو مجھے چند وہ جملے بھی یاد آتے ہیں جو بسا اوقات مختلف حلقوں کی طرف سے بار بار اٹھائے جاتے ہیں کہ علماء کو وقت کے تقاضے کے پیچھے چلنا چاہئے۔ علماء کو وقت کے تقاضوں کے مطابق کام کرنا چاہئے۔ اور وقت کے تقاضوں کو سمجھنا چاہئے۔ یہ جملہ جس اجمال کے ساتھ بولا جاتا ہے اس کا صحیح مطلب بھی ہو سکتا ہے اور غلط مطلب بھی ہو سکتا ہے وقت کے تقاضہ کا مفہوم بسا اوقات لوگ یہ بیان کرتے ہیں کہ مغرب سے جو ہوا چل کر آوے، مغرب سے جو فکر، جو فلسفہ جو نظریہ، جو طرز عمل ہمارے ملکوں میں در آمد ہو گیا، بجائے اس کے کہ اس کو بدلا جائے، اس کے بجائے اسلام کو بدل کر اس کے مطابق کیا جائے، اسے وقت کا تقاضہ قرار دیا جاتا ہے۔

ایک زمانہ تھا کہ سود، ربوا کا چلن ہوا تو لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ صاحب اس وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ مسلمان سود کو جوں کا توں قبول کر لیں ...... ایک زمانہ آیا کہ اشتراکیت اور سوشلزم کا ڈنکا بجا، اور انہوں نے دنیا کے اندر اپنے نظریات کو پھیلانا شروع کیا، دنیا کے مختلف ملکوں اور سلطنتوں میں ان کا نظام رائج ہوا۔ اس کا شور شرابہ ہوا تو اس کے نتیجہ میں ایک جماعت نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اس وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ سوشلزم کو، اشتراکیت کو اسلام کے مطابق ڈھال دیا جائے وقت کا تقاضہ یہ ہے۔ غرض جو نئی وبا مغرب سے در آمد ہو اسلام کو اس کے مطابق بنانے اور اسکو اسلام کے اندر داخل کرنے کے لئے وقت کے تقاضہ کا عنوان استعمال کر لیا جاتا ہے۔

لیکن یہ مجمع الفقہ الاسلامی در حقیقت ایسے وقت کے نام نہاد تقاضوں کے پیچھے نہ ہے اور نہ ہو گی انشاء اللہ تعالیٰ ...... یہاں وقت کے تقاضوں سے مراد یہ ہے کہ بے شمار مسائل آپ کی زندگی کے اندر ایسے پیش آگئے ہیں کہ ہمیں ان کا صریح حکم کتاب اللہ میں یا سنت رسول اللہ ﷺ میں یا فقہاء کرام کے کلام میں نہیں ملتا، جسے آپ اصلاحی اعتبار سے اجتہاد فی المسائل کہہ سکتے ہیں۔ تو اجتہاد

فی المسائل کے ذریعہ ان مسائل کا حل تلاش کیا جائے اور وسعتِ نظر کے ساتھ کیا جائے۔ پورے اسلامی مزاج کے ساتھ کیا جائے، اس کے اندر کسی اجنبی نظریہ اور فلسفہ سے مرعوب ہو کر نہیں، بلکہ حقیقی اسلامی ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کا حل اسلامی اصولوں کے دائرہ میں رہ کر تلاش کیا جائے اس سے باہر نہ جایا جائے، یہ ہے اس مجمع (اکیڈمی) کا اصل مقصد اور اسی لئے اس میں الحمد للہ مختلف الخیال، مختلف اداروں سے تعلق رکھنے والے موجود ہیں اور پچھلے دنوں جو تحقیقات سامنے آئی ہیں اللہ کے فضل و کرم سے ان میں ان بنیادی اصولوں کا لحاظ نظر آتا ہے۔ امید ہے کہ یہ اکیڈمی ان راستوں پر چلے گی، تو انشاء اللہ اس امت کے لئے بہترین مسائل کا حل پیش کرے گی...... لیکن میں آخر میں اس سلسلہ کے ایک اہم نکتہ کی طرف آپ حضرات کو توجہ دلانا چاہتا ہوں، بلکہ توجہ دلانا تو بے ادبی کی بات ہو گی۔ سارے حضرات اکابر علماء ہیں۔ محض تذکیراً اور تکرار کے طور پر عرض کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ کہ چوں کہ ہم ایک ایسے معاشرہ میں جی رہے ہیں جس میں مغرب کا سیاسی اور فکری تسلط قائم ہے۔ سیاسی اور فکری سیاسی اعتبار سے پوری دنیا کے اوپر مغرب مسلط ہے۔ فکری اعتبار سے بھی مغرب کے افکار اور ان کے نظریات و فلسفے مسلط ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ "جس کی لاٹھی اس کی بھینس" جس کے پاس ہتھیار، جس کے پاس قوت ہو تو لوگوں کو بات بھی اسی کی سمجھ میں آتی ہے اور جلدی سے سینے میں اتر جاتی ہے۔ تو اس واسطے مغرب نے جو افکار ہمارے یہاں پھیلا دیئے اور صدیوں کی محنت کے بعد پھیلائے۔ ہمارے نظام تعلیم کے اندر وہ افکار پھیلا دیئے۔ ان کی موجودگی میں اس بات کا بڑا قوی اندیشہ ہے کہ بعض ایسی چیزوں کو وقت کی ضرورت قرار دیا جائے جو درحقیقت وقت کی ضرورت نہیں ہے۔ محض مغرب کے پروپیگنڈہ نے اسے وقت کی ضرورت قرار دے دیا۔ یہ وقت کی ضرورت ایک ایسا مجمل لفظ ہے جس کے اندر بہت کچھ سما سکتا ہے اس لئے وقت کی ضرورت کے ہتھیار کو استعمال کرتے ہوئے ان کی دو دھاریں اپنے ذہن میں رکھنی ضروری ہے۔ یہ دو دھاریں ہتھیار ہیں، اس سے امت مسلمہ کے مسائل بھی حل ہو سکتے ہیں اور اس سے امت مسلمہ کا کام بھی تمام ہو سکتا ہے۔ اس لئے ہم جب وقت کی ضرورت کا لفظ استعمال کریں تو یہ بات ہمارے ذہن میں ہونی چاہئے کہ محض پروپیگنڈہ کے شور و شغب سے مرعوب ہو کر ہم یہ نہ کہہ بیٹھیں کہ یہ بھی وقت کی ضرورت ہے۔ بلکہ ہم یہ دیکھیں کہ ہمارے اپنے اصول، ہمارے اپنے قواعد کے لحاظ سے یہ ضرورت ہے یا نہیں؟

اسی ضمن میں یہ سوال بہ کثرت اٹھتا ہے کہ کیا ان مسائل کو طے کرتے وقت کسی ایک فقہی مذہب کی پیروی کرنی چاہئے یا مختلف فقہی مذاہب کو سامنے رکھ کر اور اس میں سے جو ضرورت کے مطابق معلوم ہو اس کو اختیار کر لینا چاہئے۔

میں خاص طور پر آپ حضرات سے باادب عرض کرنا چاہتا ہوں کہ خاص طور پر اس دور میں معاملات کے شعبہ میں چوں کہ معاملات پیچیدہ ہوتے ہیں، بے شمار مسائل سامنے آگئے ہیں، لہذا اگر یہ شخص حنفی مذہب کا پیروکار ہے اور وہ کسی ضرورت کی وجہ سے، عموم بلوئ کی خاطر، وہ مسائل وقت کو حل کرنے کی خاطر دوسرے کسی امام کے قول کو اختیار کرلے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ جائز ہے اور نہ صرف جائز ہے بلکہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کو باضابطہ یہ وصیت فرمائی تھی کہ اس دور میں جب کہ معاملات پیچیدہ ہوگئے ہیں، اگر آئمہ اربعہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے کسی بھی فقہی مذہب میں کوئی گنجائش مل جائے تو اس دور کے لوگوں کے لئے آسانی پیدا کرنی چاہئے۔

لیکن اس میں ادق ترین جو نکتہ ہے جو بسا اوقات افراط و تفریط کا شکار ہو کر فراموش ہو جاتا ہے وہ یہ کہ مختلف مذاہب میں سے عموم بلوئ کی خاطر کوئی قول اختیار کرلینا اور بات ہے اور اپنی خواہشات نفسانی کو پورا کرنے کی خاطر مذاہب کو گڈمڈ کرنا بالکل جدا شئے ہے یعنی اگر کوئی شخص محض اس بنیاد پر کہ میری خواہش نفسانی میرے مفاد ایک مذہب سے پورے ہو رہے ہیں دوسرے سے پورے نہیں ہو رہے ہیں تو اس بنیاد پر اگر وہ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرتا ہے اپنے ذاتی مفاد کی خاطر تو اس کی کسی کے نزدیک اجازت نہیں، یہ اتباع ہوئی ہے۔ یہ خواہشات نفسانی کی اتباع ہے۔ اس کو تشہی کہا گیا ہے، یہ شہوت پرستی ہے، یہ خواہش پرستی ہے، محض اپنے ذاتی فائدہ یا ذاتی سہولت کی خاطر ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرلیتا ہے اس کی مثال آپ حضرات کے سامنے پیش کرتا ہوں۔

آج جب کہ ان مسائل کو حل کرنے کے لئے یہ عام رجحان پیدا ہوا۔ پورے عالم اسلام میں خاص طور پر عرب ممالک میں یہ رجحان بہت پیدا ہوا کہ ان معاملات کو حل کرنے کے لئے مختلف مذاہب سے رہنمائی حاصل کی جائے اور کسی ایک مذہب کی اتباع نہ کی جائے۔ جب یہ لے آگے بڑھی تو اس نے بعض اوقات یہ صورت اختیار کرلی کہ محض ضرورت کی خاطر نہیں، بلکہ محض ذاتی مفاد، ذاتی سہولت کی خاطر "جمع بین المذاہب" اور تلفیق بین المذاہب کا راستہ اختیار کرلیا...... اتباع ہوئی کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ فتاوی کے اندر لکھتے ہیں:

> "اگر کوئی شخص ذاتی خواہش کی خاطر دوسرے مذہب کو اختیار کرتا ہے تو یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔"

حالانکہ کہ علامہ ابن تیمیہ تقلید کے سخت مخالف ہیں۔ اتباع ہوئی کو وہ بھی حرام قرار دیتے ہیں۔ اس کی چھوٹی سی مثال پیش کرتا ہوں۔

ایک صاحب سے میری ایک بار ملاقات ہوئی میں اور وہ دونوں سفر پر تھے اور دونوں سفر کے عالم میں مقیم تھے۔ ہفتہ دس دن ایک جگہ ٹھہرنا تھا تو میں نے دیکھا کہ وہ ''جمع بین الصلوٰتین'' کر رہے ہیں۔ دو نمازوں کو جمع کر رہے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جائز ہے، امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمع حقیقی جائز نہیں ہے۔ جمع صوری کو جائز کہتے ہیں۔ تو وہ جمع کر رہے تھے، انہوں نے امام شافعیؒ کے قول پر عمل کیا ہوگا۔ مگر میں نے دیکھا کہ وہ ہفتہ بھر مقیم رہے اور جمع بین الصلوٰتین کرتے رہے، تو میں نے ان سے پوچھا کہ کیا آپ نے شافعی مسلک کو لے لیا تاکہ دو نمازوں کو جمع کرنے کی گنجائش مل جائے میں نے عرض کیا کہ شافعی مسلک یہ بھی ہے کہ چار دن سے زیادہ ان کے یہاں قصر نہیں ہو سکتی۔ ان کے نزدیک مدتِ قصر صرف چار دن ہے۔ تو چار دن سے زیادہ مدتِ سفر نہیں ہوتی اور آپ تو ہفتہ بھر سے مقیم ہیں۔ تو کہنے لگے کہ میں نے اس معاملہ میں حنفی مسلک کو لے لیا۔ تو میں نے پوچھا کہ کیا آپ دلائل کے نقطۂ نظر سے یہ سمجھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک زیادہ قوی ہے اور اس معاملہ میں شافعیہ کا مسلک زیادہ قوی ہے۔ کہنے لگے کہ دلیل کے اعتبار سے تو میں نہیں سمجھتا لیکن میں نے دیکھا کہ یہ میرے لئے زیادہ سوٹ کرتا ہے تو اس واسطے میں نے اس میں حنفی کا مسلک لے لیا اور اس میں شافعی کا مسلک لے لیا...... تو میری گزارش یہ ہے کہ محض ذاتی سہولت اور ذاتی مفاد، ذاتی راحت کے پیش نظر ایک مسئلہ میں ایک قول کو لے لینا اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے قول کو لے لینا یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ طریقہ اختیار کیا گیا تو اس سے دین کا حلیہ بگڑنے کا اندیشہ ہے۔ اس واسطے کہ ہر مذہب میں جو قول اختیار کیا گیا اس کے کچھ شرائط ہیں اس کے کچھ حدود ہیں۔ آپ نے ان شرائط کو مد نظر نہیں رکھا چھوڑ دیا اور ان شرائط کو مد نظر رکھے بغیر اور اس طرح سے ''تلفیق بین المذاھب'' کا سلسلہ شروع کر دیا تو اس کا نتیجہ سوائے اتباع ہویٰ کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، اس لئے میری گزارش یہ ہے کہ بے شک دوسرے مذاہب خاص طور پر معاملات کے اندر دوسرے مذاہب سے لے لینے کی گنجائش ہے لیکن یہ اس وقت جب کہ واقعی کوئی ضرورت داعی ہو اور واقعتاً اس سے مسلمانوں کے کسی اجتماعی مسئلہ کا حل نکالنا مقصود ہو اور اس کا مقصد اتباع ہویٰ، تشہی اور ذاتی منفعت کو حاصل کرنا نہ ہو، اس صورت میں اس کی گنجائش ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہ علماء کا مجمع ہے ان کے سامنے کہنے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن یہ اس لئے میں نے تذکیراً اور تکراراً عرض کر دی کہ جب ہم کسی ایک جانب جھکیں تو ایسا نہ ہو کہ دوسری جانب کا خیال ہمارے دل سے اوجھل ہو...... یہ کام بڑا نازک ہے، یہ پل صراط ہے۔ تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہے۔ اس میں اس کا خیال رکھنا ہے کہ وقت کی ضروریات پوری ہوں، مسلمانوں کے مسائل حل ہوں اور دوسری طرف اس بات کا لحاظ رکھنا ہے کہ آپ مغرب کے اس جھوٹے پروپگنڈے سے مرعوب نہ ہوں جو ہر نئی وبا کو وقت کی

ضرورت کہہ کر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ اس واسطے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے ہم اس کام کو انجام دیں گے تو انشاء اللہ تعالیٰ اس شریعت کے اندر اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت رکھی ہے کہ یہ آنے والے ہر بڑے سے بڑے مسئلہ کا حل رکھتی ہے اور جب یہ تصور آپ کے سامنے رکھتے ہوئے جواب دیں گے تو انشاء اللہ امت کے مسائل حل ہوں گے ...... جیسا کہ مجھ سے پہلے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہم نے فرمایا کہ عالم کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ یہ حرام ہے بلکہ اس کا کام یہ بھی ہے کہ اگر کسی چیز کو حرام کہا ہے اور لوگوں کو اس کی ضرورت ہے تو اس کا متبادل حلال طریقہ بھی بتائے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں جب حضرت یوسف علیہ السلام سے خواب کی تعبیر پوچھی گئی کہ بادشاہ نے خواب دیکھا ہے کہ:

"انی اری سبع بقرات سمان یا کلھن سبع عجاف ...."

جب یہ پوچھا گیا تو یوسف علیہ السلام نے خواب کی تعبیر بعد میں بتائی کہ قحط آنے والا ہے لیکن اس قحط سے بچنے کا راستہ پہلے بتادیا:

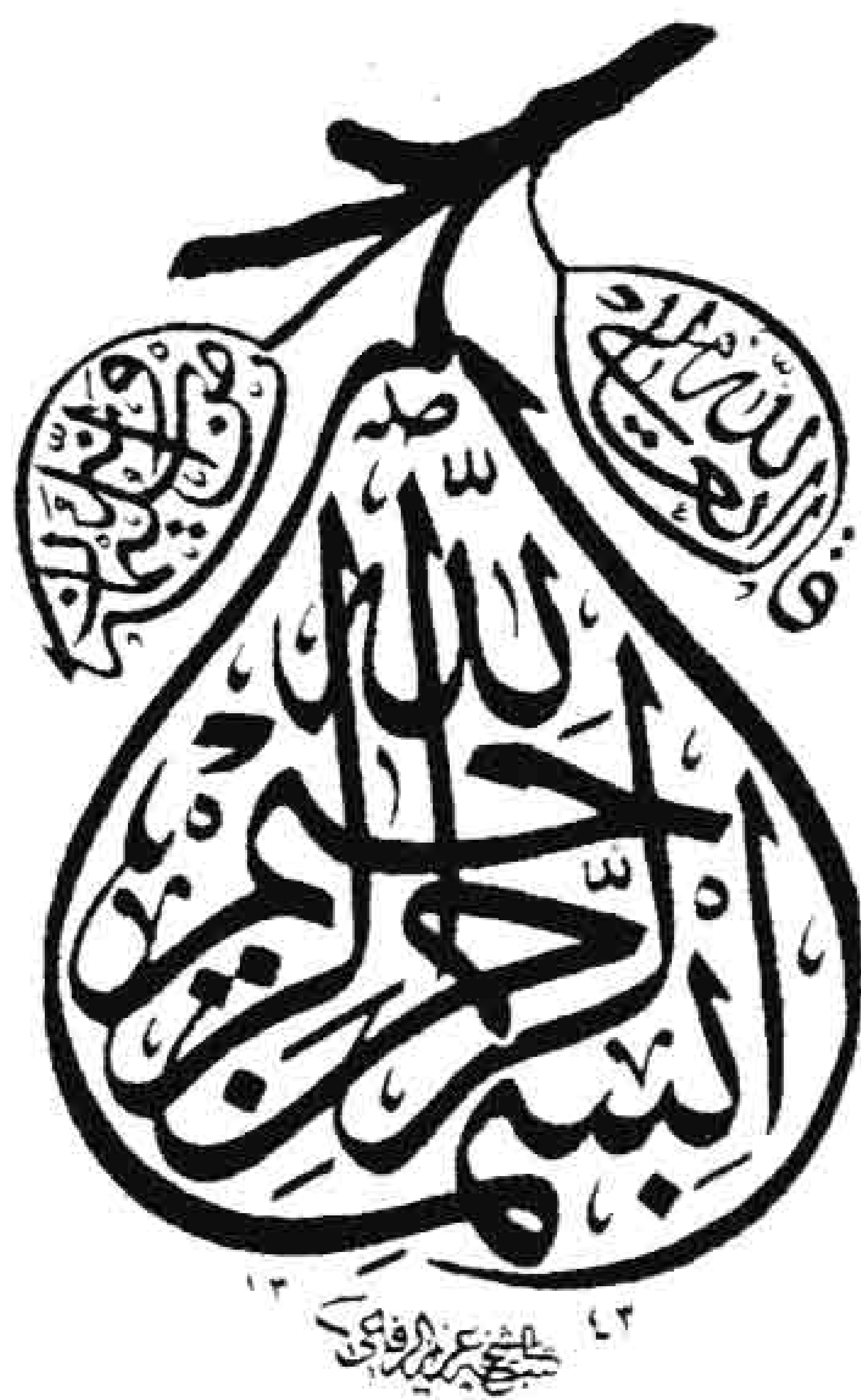
"تزرعون سبع سنین دَأبا...... فما حصدتم فَذَرُوْهُ فی سُنْبُلِه............"

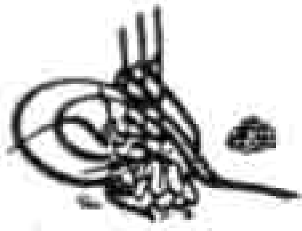
تعبیر تو بعد میں بتائی کہ قحط آنے والا ہے اور پہلے قحط سے بچنے کا یہ راستہ بتایا کہ سات سال تک خوب جم کر زراعت کرو، اور خوشہ کے اندر گیہوں کو چھوڑ دو۔ تو بچنے کا طریقہ پہلے بتادیا اور خواب کی تعبیر بعد میں بتائی ...... تو عالم کا کام محض حرام قرار دے کر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ متبادل راستہ بتانا بھی اس کی ذمہ داری ہے۔ اور یہ اکیڈمی درحقیقت اسی لئے قائم کی گئی ہے۔ اس کے لئے میں سمجھتا ہوں کہ دوسرے علوم وفنون کے ماہرین کی بھی ضرورت ہوگی۔ متبادل طریقوں کے سمجھنے اور اس کے تعین کے لئے وہ طریقے تجویز کئے جاسکیں جو قابل عمل ہوں۔

الحمد للہ! دیکھتا ہوں کہ مجمع الفقہ الاسلامی نے اس اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے دیگر علوم وفنون کے ماہرین سے بھی استفادہ کا سلسلہ جاری کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے اپنی رحمت سے اس اکیڈمی کو اپنے مقاصد حسنہ میں کامیابی عطا فرمائے، قدم قدم پر اس کی نصرت ودستگیری فرمائے، اس کے راستے کی دشواریوں کو دور فرمائے اور دین کی صحیح خدمت کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

میں اخیر میں ایک بار پھر اس کانفرنس کے منتظمین کا اور تمام حاضرین کا تہِ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس ناچیز کی گزارشات کو غور وتوجہ کے ساتھ سنا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان باتوں پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

وآخر دعوانا ان الحمدللہ رب العالمین.


بسم الله الرحمن الرحيم



اجمالی فہرست جدید فقہی مباحث (جلد۱تا۱۷)







فہرست مضامین پہلا فقہی سمینار

پہلا مسئلہ

مکانوں اور دکانوں کی پگڑی

صفحات

۱ــــ وضاحت مسئلہ

۲ــــ مسئلہ فقہی نقطہ نظر سے

دوسرا مسئلہ

اعضاء کی پیوند کاری

صفحات

۱ــــ وضاحت مسئلہ

۲ــــ مسئلہ ــــ فقہی نقطہ نظر سے (مقالات)

تیسرا مسئلہ

ضبط تولید

صفحات

۱ـــــ وضاحت مسئلہ

۲ـــــ مسئلہ ـــــ فقہی نقطۂ نظر سے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

افتتاحیہ

(۱)

الحمدللہ ماہ اپریل ۱۹۸۹ء کی پہلی، دوسری اور تیسری تاریخ کو ہندوستان میں اپنی نوعیت کا پہلا فقہی سیمینار ہمدرد کنونشن سنٹر، ہمدرد نگر، تغلق آباد نئی دہلی کے خوب صورت حال میں منعقد ہوا۔ اس فقہی مباحثہ کو ہندوستان کے ممتاز بزرگ عالم، آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے صدر حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اور جنرل سکریٹری حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار و اڑیسہ دامت برکاتہم کی سرپرستی حاصل رہی۔ ہندوستان کے اکابر اہل افتاء میں سے حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب، حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری، حضرت مولانا مسیح اللہ خاں صاحب جیسے بزرگ اگرچہ اپنی خرابی صحت اور ضعف کے باعث شریک اجلاس نہیں ہو سکے لیکن ان کی دعائیں اور رہنمائی حاصل رہی (متعنا اللہ بطول بقاءھم) ــــ شرکاء میں دارالعلوم دیوبند کے اصحاب افتاء، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے اصحاب تحقیق علماء، امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ سے متعلق افتاء و قضاء کے ذمہ دار، گجرات کے دارالعلوم چھاپی، دارالعلوم ماٹلی والا، دارالعلوم ترکیسر، کاکوسی، تامل ناڈو سے جامعہ دارالعلوم عمرآباد، کرناٹک سے دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور، دارالعلوم صدیقیہ میسور، جامعہ اسلامیہ بھٹکل، بہار سے جامعہ رحمانی مونگیر، امارت شرعیہ کے قضاۃ، یوپی کے ضلع مرادآباد، مظفرنگر، دارالعلوم بستی، مدرسہ مفتاح العلوم مئو، دارالعلوم مئو، جامعۃ الفلاح بلریا گنج، آندھراپردیش سے دارالعلوم سبیل السلام، جامعہ نظامیہ حیدرآباد، دہلی سے مدرسہ امینیہ، علی گڈھ سے یونیورسٹی کے فضلاء کے علاوہ ادارہ تحقیق اسلامی، اعظم گڈھ سے دارالمصنفین اور بہت سے دیگر اداروں سے متعلق اصحاب تحقیق نے اس سیمینار میں شرکت کی اور کھل کر بحث میں حصہ لیا، علماء دین کے علاوہ جدید علوم کے ماہرین نے زیر بحث مسائل کے فنی پہلوؤں کی وضاحت کی۔

(۲)

اس ملک میں اپنی نوعیت کا پہلا تجربہ تھا جو کامیابی سے ہم کنار ہوا۔اس مذاکرہ نے مختلف الفکر علما، کو ایک ساتھ بیٹھنے، اپنی مخالف رائے کو سننے اور برداشت کرنے کی طرح ڈالی۔ اس مذاکرہ نے علما، دین اور جدید اہل علم کے علمی اور تحقیقی مسائل میں باہم تعاون کی شکل پیدا کی۔ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو مسائل شرعیہ کی نزاکت، سلف صالحین کے فقہی ذخیرہ کی اہمیت اور فقہ اسلامی کی وسعت اور جدید وسائل و اسباب کے قبول کرنے میں احتیاط کے ساتھ اس کی فراخ قلبی نیز ان مسائل کے حل کے لئے علما، دین اور اہل نظر ارباب افتاء کے کردار کی اہمیت اور ضرورت کا احساس دلایا اور علما، کو اس بات کا احساس ہوا کہ جدید معاشی نظام اور اس کی ترقی اور اس کے پھیلاؤ کے تحت اب یہ بات ضروری ہوگئی ہے کہ اس قسم کے مسائل پر بحث کرتے ہوئے جدید اہل علم کی معلومات سے فائدہ اٹھایا جائے اور ان سے روشنی حاصل کی جائے۔ اس مذاکرہ نے اہل علم کے حلقہ میں نوجوان طبقہ کو ابھرنے کا موقع دیا جو نئے حوصلے اور نئی امنگ کے ساتھ علم و تحقیق کی وادی میں قدم رکھنا چاہتا ہے۔ اور جن سے مستقبل کی بہترین امیدیں وابستہ ہیں اور اس مذاکرہ نے اس بات کا احساس دلایا کہ ایک فقہی اکادمی کی تشکیل دینا بہیں ضروری ہے جو علم و تحقیق اور بحث و تمحیص کے اس عمل میں تسلسل کو برقرار رکھ سکے۔

اس مذاکرہ کا جس طرح اہل علم کی طرف سے خیر مقدم ہوا اس نے اس مذاکرہ کے داعی اور میزبان دونوں کی حوصلہ افزائی کی ہے، اور امید ہے کہ مستقبل قریب میں بعض دوسرے اہم مسائل پر بھی اس نوعیت کا مذاکرہ منعقد ہوگا ـــــــ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عظیم کام میں تسلسل کو باقی رکھے اور علم و تحقیق کا یہ کارواں اخلاص، کامیابی اور تیز گامی کے ساتھ اپنا سفر جاری رکھے کہ اس کارواں کے لئے نہ رخت سفر کھولنے کی اجازت ہے اور نہ اس راہ کے لئے کوئی بدایت اور نہایت ہے۔

(۳)

یہ اور اس طرح کے اجتماعات دراصل اپنی حیثیت میں کوئی نئی چیز نہیں ہیں بلکہ یہ سلف صالحین ہی کے غور و فکر اور بحث و تحقیق کے اجتماعی طریق کی پیروی اور اتباع ہے، عہد فاروقی میں جب روم و ایران کی سلطنتیں اسلام کے زیر نگیں آئیں اور عالم اسلام نے صرف دو ملکوں کو نہیں بلکہ اپنے زمانہ کے دو ایسے تمدن کو اپنے وجود میں ضم کر لیا جو اس وقت مشرق و مغرب کا زمام قیادت اپنے ہاتھ میں لئے ہوئے تھے تو فطری طور پر بہت سے

نئے مسائل پیدا ہوئے اور ایسے سوالات سامنے آئے جن سے اب تک مسلمانوں کا محدود معاشرہ ناآشنا تھا، حضرت عمرؓ نے ان مسائل سے نمٹنے کے لئے اجتماعی غور و فکر اور اجتہاد کی راہ اختیار کی اور باہمی مشوروں سے ان مسائل کا حل تلاش کیا۔ پھر مدینہ کے فقہاء سبعہ نے مسائل فقہیہ پر اجتماعی اجتہاد اور استنباط کی اس روایت کو آگے بڑھایا، امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں عالم اسلام کا دائرہ اور وسیع ہوگیا، مسلمانوں میں سیاسی حالات کی بنا پر مختلف مذہبی فرقوں نے جنم لیا۔ وضع حدیث کی سازش اور اس کے مقابلے کے لئے اہل علم کی جدوجہد اور مسائل نے علم حدیث کے دامن کو بہت وسیع کردیا اور تحقیق حدیث ایک مستقل فن قرار پایا، یہ وہ حالات تھے جن کے تحت امام ابوحنیفہؒ نے اس بات کا احساس کیا کہ احکام شرعیہ کے اجتہاد و استنباط کے لئے ایک اجتماعی نظام کو وجود میں لایا جائے جس میں مختلف علوم و فنون کے ماہرین جمع ہوں اور احکام شرعیہ کے تمام پہلو پر غور و خوض کے بعد رائے قائم کرسکیں۔ اسی مقصد کے لئے انھوں نے اپنی مجلس اجتہاد میں ان چالیس مایہ ناز شاگردوں کو رکھا اور آزادانہ بحث اور اظہار رائے کا موقع دیا جو مختلف علوم و فنون میں سند اور حجت کا درجہ رکھتے تھے۔

ہمارا یہ زمانہ جس میں معاشی نظام میں متنوع نئی شکلیں پیدا ہوئی ہیں، سماجی قدریں بدل گئی ہیں، جدید سیاسی نظام کی وجہ سے بہت سے مسائل پیدا ہوئے ہیں، صنعتی اور سائنسی ترقی میں اسباب و وسائل کی دنیا نے ایسی چیزوں کو جنم دیا ہے جن کا ماضی میں تصور بھی نہیں تھا اور طبی، معاشی اور سماجی علوم کا دائرہ اتنا وسیع ہوگیا ہے کہ کسی ایک شخص کے لئے ان تمام علوم میں اختصاص اور مہارت بظاہر ممکن نہیں، دوسری طرف اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ کسی فقیہ اور مفتی کے لئے یہ بات روا نہیں ہے کہ وہ زمانے اور حالات سے آنکھ بند کرکے صرف کتب فقہ و فتاوی کو سامنے رکھ کر فتوے دیتا چلا جائے اور منصوص و غیر منصوص احکام، قطعی اور اجتہادی احکام، کسی خاص زمانے کی مصلحت اور عرف پر مبنی مصلحی اور دوسرے عام احکام کے درمیان کوئی فرق نہ کرے، ان حالات میں ضروری ہوگیا ہے کہ محقق علماء، اور اصحاب بصیرت زمانہ شناس اور مخلص فقہاء کی ایک جماعت نئے مسائل پر غور کرنے کے لئے بیٹھے۔ کتاب و سنت، اجماعی احکام اور سلف صالحین کے عظیم فقہی ورثہ کو نگاہ میں رکھے، دوسری طرف جدید علوم کے ماہرین اور مختلف امور میں اختصاص رکھنے والے اہل علم اور اہل نظر کی مدد سے نئے حالات، ضروریات اور مصالح کو سمجھا جائے اور پھر ان کی روشنی میں فیصلے کئے جائیں جو دین و شریعت کی روح کے مطابق بھی ہوں اور جن میں مناسب حدود میں زمانہ کے تقاضوں اور ضروریات کی رعایت بھی ہو، اس طرح اجتماعی

تبادلۂ خیال اور غور و فکر کے طریق کو ہم جس قدر فروغ دیں گے اور آگے بڑھائیں گے اتنے ہی بہتر طریقے پر ہم ملت کے نئے مسائل کو حل کرنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ یہ فقہی مذاکرہ اسی کوشش کا ایک حصہ تھا اس میں تسلسل کو قائم رکھنا اور اس سلسلہ کو فروغ دینا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

(۴)

"بحث و نظر" کا یہ شمارہ اسی فقہی مذاکرہ کے مقالات، تجاویز اور روداد پر مشتمل ہے۔ اس شمارہ کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے ایک حصہ تمہیدی ہے جس میں خطبۂ صدارت، خطبۂ افتتاحیہ ڈاکٹر طہ جابر فیاض العلوانی رئیس معہد العالی للفکر الاسلامی واشنگٹن کا پر مغز کلیدی خطبہ اور خطبۂ استقبالیہ ہے۔

دوسرے حصہ میں وہ مقالات ہیں جو پگڑی (بدل خلو) کے مسئلہ سے متعلق ہیں۔ تیسرے حصہ میں اعضاء کی پیوندکاری اور چوتھے حصہ میں خاندانی منصوبہ بندی کے متعلق مقالات اور تحریریں ہیں جو اس مذاکرہ میں پڑھے گئے یا اہل علم کی طرف سے بھیجے گئے ان میں مختلف نقاط نظر اور آراء کی ترجمانی کی گئی ہے اور مقالہ نگاروں نے اپنی رائے کے مطابق دلیلیں پیش کی ہیں۔ ان کے ذریعہ مسائل کے مختلف پہلو قارئین کے سامنے ہو سکیں گے اور ان کو فقہ اسلامی کی جامعیت، وسعت، دقت نظر اور زمانے کے تقاضوں کے ساتھ دینے کی زبردست صلاحیت کا اندازہ ہو سکے گا۔

ہر مسئلہ کے آخر میں تجاویز اور مذاکرہ کی روداد ہے۔ یہ روداد مولانا محمد مصطفیٰ مفتاحی (چورو، راجستھان) نے مرتب کی ہے۔ جس کو ٹیپ ریکارڈ کی مدد سے نقل کیا گیا ہے۔ افسوس ہے کہ صحیح طور پر ریکارڈ نہ ہونے کی وجہ سے اور بہت سی آواز صاف نہ ہونے کی وجہ سے بعض سوال و جواب واضح نہ ہو سکے اور وہ روداد میں درج کئے جانے سے رہ گئے۔ اگر مذاکرہ کے بعض شرکاء کی بحث اس میں نہ آسکی ہو تو امید ہے کہ وہ ہمیں اس میں معذور سمجھیں گے۔

مجاہد الاسلام قاسمی
(نزیل دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد)
۶؍ ذیقعدہ ۱۴۰۹ھ

پہلا فقہی سیمینار

زیر اہتمام

مرکز البحث العلمی پھلواری شریف

پٹنہ

بتعاون

انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹو اسٹڈیز، جامعہ نگر

نئی دہلی

منعقدہ: ۱، ۲، ۳، اپریل ۱۹۸۹ء

بمقام

ہمدرد کنونشن سینٹر، ہمدرد نگر، تغلق آباد، نئی دہلی

افتتاحی اجلاس

خطبہ استقبالیہ ———— ڈاکٹر محمد منظور عالم

چیرمین انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹو اسٹڈیز

عرض داعی ———— مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

قاضی شریعت بہار واڑیسہ

خطبہ افتتاحیہ ———— حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانی

امیر شریعت بہار واڑیسہ

خطاب ———— ڈاکٹر طٰہٰ جابر فیاض العلوانی

صدر المعهد العالی للفکر الاسلامی، واشنگٹن، امریکہ

خطبہ صدارت ———— حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

خطبۂ استقبالیہ

ڈاکٹر محمد منظور عالم ـــــ چیرمین انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹو اسٹڈیز نئی دہلی

محترم حضرات علماء کرام، معزز شرکاء و حاضرین! ـــــ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

میں صمیم قلب سے اللہ تعالیٰ کے اس فضل وانعام پر شکر بجالاتا ہوں کہ اس کی مشیت کے اشارہ پر آپ حضرات سفر کی صعوبتیں برداشت کرکے وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَیْھِمْ کی خاطر اپنے قیمتی مصروف اوقات میں سے کچھ وقت فارغ فرماکر یہاں جمع ہوئے تاکہ نئے مسائل اور ان سے پیدا ہونے والی نزاکتوں پیچیدگیوں پر باریک بینی سے غور وفکر کرسکیں اور لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَاکَ اللّٰہُ کے مطابق قوانین شرعیہ کی تعبیر وتشریح، انضباط وتدوین کا فریضہ انجام دے سکیں۔ اس بڑے عظیم مقصد کی تکمیل کے لئے آپ کی موجودگی وشرکت میرے لئے اور پوری ملت اسلامیہ ہندیہ کے لئے بڑی سعادت اور مسرت کی بات ہے۔ میں آپ سب کو خوش آمدید کہتا ہوں۔

محترم حضرات علماء! آپ کے بارے میں کہنے والے نے خوب کہا کہ:

"آپ جب فیصلہ کرتے ہیں تو صحیح وصائب فیصلہ کرتے ہیں، جب کوئی اقدام کرتے ہیں تو بہتر وموزوں اقدام کرتے ہیں اور جب گفتگو کرتے ہیں تو حتمی وقطعی انداز اختیار کرتے ہیں۔"

اسلامی تاریخ کا ماضی علماء کی بصیرت وتفقہ، مجتہدانہ تگ ودو، مسائل میں قرآن وسنت کی روشنی میں بروقت رہنمائی کی شاندار شہادت دیتا ہے اور بلاشبہ یہ آپ ہی کا مقام ومنصب ہے کہ حال ومستقبل میں بھی ملت کی سچی وحقیقی رہنمائی کریں۔

اس فقہی سمینار کی ضرورت واہمیت ہی کے احساس نے آپ سب کو یہاں جمع کیا ہے۔ آج کے ہندوستان میں ملت کے مسائل کیا ہیں، سماجی، اقتصادی حالات میں کیا پیچیدگیاں اور توجہ طلب

گتھیاں ہیں، اسلام پر مخالف سطح سے علمی اعتراضات کے مختلف ہندوستانی زبانوں میں عمدہ جوابات کیسے دیئے جائیں۔ یقیناً تکنیکی، سماجی، اقتصادی تبدیلیاں معاشرہ میں بہت واضح تبدیلیوں کا باعث بن رہی ہیں جو ہر سطح پر نمایاں ہو رہی ہیں۔ ہندوستانی مسلم ماحول میں اس کی جھلکیاں صاف طور پر دیکھی جا سکتی ہیں۔

مسلمانوں کے ابھرتے ہوئے اقتصادی و تجارتی مسائل، معاشرتی و تعلیمی مسائل، اخلاقی و انسانی اقدار کے مسائل، طبی مسائل آپ کی براہ راست توجہ کے طالب ہیں۔ ان مسائل و قضایا میں مناسب رہبری و فیصلہ کے لئے صحیح و حقیقی معلومات، اعداد و شمار پر مبنی درست اطلاعات اور تبدیلیوں کے اسباب و محرکات و عوامل پر آپ کی گہری و تجزیاتی نظر بھی مطلوب ہے۔

سماجی تغیرات کا شعور و ادراک اور اثر انداز ہونے والے حالات کی شناخت، بیرون میں چلنے والی آندھیوں کا احساس متعلقہ مسائل ہیں ملت کی رہنمائی کے لئے ضروری ہیں۔

محترم حضرات علماء! ـــــــ اس میں کوئی شک نہیں کہ آپ حاملین علوم نبوت اور وارثین کار نبوت ہیں۔ آپ کا مرتبہ بلند اور آپ کی ذمہ داریاں وسیع و متنوع ہیں۔ ملت کے تحفظ و قیادت کے لئے نیز اس کے بے شمار پیچیدہ مسائل کے حل کے لئے غور و فکر کرنا اور واضح رائے و حتمی نتیجہ سے ان کی رہنمائی کرنا آپ کی عظیم مسئولیت و ذمہ داری ہے۔

مسلم معاشرہ کے سماجی مسائل کی سنگینی بھی کچھ کم نہیں، مشترکہ خاندان کے ٹوٹنے کے عمل سے بہت سی نئی شکلوں کا سامنے آنا، کثرت اولاد کو معیوب سمجھا جانا، قدرت کے باوجود تاخیر سے شادی کو بہتر و مستحسن سمجھنا، رشتوں کے انتخاب میں دین کے بجائے دولت اور ذات برادری و خاندان پر زیادہ زور دینا، مہر ادا نہ کرنے کا رجحان و تعامل بڑھنا، عورتوں کو اسلام کے عطا کردہ حقوق سے بے بہرہ رکھنا اور اس بے شعوری و دانستہ پہلو تہی کرنا، بیواؤں و مطلقات کے نکاح ثانی سے اجتناب کرنا، رسوم و رواج کی پابندی کی شدت میں حدود شریعت کو توڑ دینا، جہیز و مطالبہ اشیاء و رقم کے معاملہ میں مسلسل اضافہ ہونا، ثقافتی حملہ کی وجہ سے بے حجابی و عریانی کا عام ہونا، خواتین کا ایسی دواؤں یا مشینوں یا طریقوں کا استعمال کرنا جس سے اللہ کی بنائی ہوئی اصل ہیئت و خلقت دونوں میں تبدیلی آئے۔ طلاق کے سلسلہ میں حسب خواہ آسانی کے مطابق فتویٰ حاصل کر لینا، مردوں کا ظلماً طلاق دینا، اور معاشرتی مسائل سے ناواقف ہونا، یہ چند باتیں محض اشارہ و مثال کے طور پر ہیں ورنہ یہ واقعہ ہے کہ مختلف مسلم آبادیوں میں ہماری خود ساختہ سختیوں اور

پابندیوں کی وجہ سے ہزاروں لڑکیاں انتظار میں عمریں گذار رہی ہیں اور اس حقیقت واقعہ سے چشم پوشی یا اغماض موجودہ حالات میں مسلم معاشرہ کو مزید خطرہ میں ڈالنے کے مترادف ہے۔

سماجی تبدیلیوں میں دو بہت بنیادی چیزیں اثرانداز ہوئیں یا ہورہی ہیں۔ ان میں سے ایک تعلیم اور دوسرے اقتصادیات ہے۔ محترم حضرات فقہاء! تعلیم کا اصل مقصد دین کا تحفظ و دفاع اور اسلامی تمدن و تہذیب و ثقافت کی حفاظت، دین کی دعوت و اشاعت نیز اس پر فکری یلغار کا ایسا نفسیاتی و عقلی جواب دینا ہے جو مخاطب کی زبان میں ہو۔ اس پہلو سے تعلیم تشنہ ہے سماجی مسائل سے عدم واقفیت کا رجحان بھی اس کا ایک جز ہے۔ اس روح کا فقدان مسلم طلبہ و طالبات دونوں میں ہے۔ مسلم طالبات کے لئے جدید سائنسی و تکنیکی علوم کا سیکھنا، طبی و سماجی علوم کا جاننا اور کمال حاصل کرنا کس حد تک ضروری ہے اس سلسلہ میں بھی رہنمائی کی ضرورت ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ عقلی تحریک، فکری نشاطات اور علمی استقلال کی تیزی دمنیا، پاشی ہی سے نئی راہیں نکلنے کی امیدیں ہیں اور یہ تمام جوہر اللہ نے آپ کو عطا فرمایا ہے۔

دوسری بنیادی چیز جو سماجی تبدیلیوں کا سبب ہے وہ اقتصادی مقابلہ، اقتصادی بہتری کی جائز و ناجائز دوڑ، ملکی معیشت کے تیز دھارے میں بہنے یا الگ رہنے کی کشمکش کا تضاد ہے اس کے علاوہ سودی لین دین، سودی قرض، رشوت پگڑی و سلامی کی موجودگی، اجازت ناموں کے فقدان کی صورت میں صاف ستھری، معاشیات اور پاک تجارت کیسے پنپ سکتی ہے۔

اچھی تجارت کے لئے موزوں پیداوار اور مناسب منڈیوں اور مارکٹنگ کی ضرورت ہے جو سرمایہ کے ارتکاز اور احتکار کی وجہ سے دشوار بن گئی ہے، تجارت کے دائرہ کی وسعت نے مختلف شکلیں اختیار کرلی ہیں اس میں جسمانی اعضاء کی تجارت اور ان اشیاء یا آلات کی تجارت جن سے حرام کے ارتکاب یا انسانی صحت و اخلاق یا اسلامی ثقافت کے برباد ہونے کا اندیشہ و امکان و ثبوت موجود ہے شامل ہے۔

تجارت کی وسعت کی راہ میں آسان طریقوں پر قرض رقم کا نہ ملنا اور سودی لین دین کا حائل ہونا ہے، اسلامی بنیادوں پر اسلامی بینکنگ کے قیام میں دشواریاں پیدا کرنا اور ملت کو اس سے استفادہ کا موقع نہ ملنے کی وجہ سے بھی پاکیزہ تجارت میں مشکلات پیدا ہوگئی ہیں۔ یہ آپ علماء ہی کی ذمہ داری ہے کہ ملت اسلامیہ کی راہ میں حائل غیر اسلامی اقتصادی تعامل کی وجہ سے پیدا ہونے والے معاشی مسائل میں

رہنمائی فرمائیں۔ میں آپ حضرات کی خدمت میں بصد احترام وخلوص یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قیادت وسیادت آپ ہی کا منصب ہے۔ اور فقہاء کا مقام تو اور بھی ارفع ہے، ماحول اور گرد وپیش میں اٹھتے بخارات اضطراب کی لہروں اور غیروں کی تیاریوں اور ریشہ دوانیوں کو ہر حال میں مدنظر رکھا جائے تب ہی بہتر اقدام ممکن ہے۔

انسٹی ٹیوٹ آف ابجکٹو اسٹڈیز کے پیش نظر ایک اہم کام یہ بھی ہے کہ وہ معروضی وحقیقی انداز میں حقائق کو آپ کے سامنے پیش کردے۔ جس سے حسب ضرورت صحیح صورت حال کی تعیین وتشخیص میں آپ کو آسانیاں فراہم ہوں۔

ادارہ نے اس اہم اجتماع کے انعقاد، نظم وانصرام اور میزبانی کی ذمہ داری حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی قاضی شریعت مرکزی دار القضا، پھلواری شریف، پٹنہ کی تحریک پر وقت کی پکار، ملت کے دل کی آواز اور ایک بر وقت اقدام وضرورت سمجھتے ہوئے بصد شوق ورغبت خلوص دل سے قبول کیا۔ دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ انسٹی ٹیوٹ اور اس کے کارکنوں کو اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔

انسٹی ٹیوٹ آف ابجکٹو اسٹڈیز سماجی علوم کے مطالعات اور علمی وتحقیقی کاموں سے گہری دلچسپی رکھتا ہے اور اپنے مقاصد کے تحت مثبت ومفید گوشوں میں دیگر اداروں سے تعاون کے لئے تیار ہے۔

یہ ادارہ ۱۹۸۷ء کے اواخر میں ہندوستانی مسلمانوں کے حالات ومسائل کے تجزیہ کے لئے ایک بڑا سمینار منعقد کرچکا ہے جس کے مقالات کتابی صورت میں شائع ہوچکے ہیں، تاریخ مسلمانوں کے سماجی ڈھانچہ، اسلام میں فلسفۂ اخلاق، دینی مدارس کے نظام کے موضوعات پر الگ الگ سیمینار کا انعقاد بھی ادارہ کے تحت ہوچکا ہے اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان سمیناروں میں پیش کردہ سفارشات پر عمل درآمد کا کام بھی بغیر کسی توقف کے جاری ہے۔

ادارہ اپنے متعدد علمی وتحقیقی منصوبوں کی تکمیل کرچکا ہے اور مختلف النوع تحقیقی کام زیر تکمیل ہیں یہ ادارہ آپ کی دعاؤں اور توجہات خاصہ کا خواہاں ہے۔ اور آپ کی خدمت کے لئے مستعد وحاضر ہے۔

آخر میں ہم بحیثیت میزبان پھر آپ کو دل کی گہرائیوں سے خوش آمدید کہتے ہیں اور جو زحمت ہوئی ہو اس کے لئے معذرت چاہتے ہیں اور حق تعالیٰ سے دست بہ دعا ہیں کہ وہ اپنے فضل وکرم سے ہم پر حق کو کھول دے اس اجتماع کو نتیجہ خیز اور مفید بنادے۔ آمین۔

عرضِ داعی

مجاھد الاسلام قاسمی

اکابر علماء، اساتذہ و مندوبین، دانشور اور ملک کے گوشے گوشے سے آئے ہوئے وہ تمام لوگ جو اس موضوع سے دلچسپی رکھتے ہیں، میں آپ سب کو خوش آمدید کہتا ہوں اور اللہ کا شکر ادا کرتا ہوں کہ آپ نے اس حقیر کی دعوت پر اتنی زحمت گوارہ فرمائی، بات یہ ہے کہ مسئلہ نہ داعی کا ہے نہ دعوت کے طرز و انداز کا بلکہ اصل مسئلہ موضوع اور اس کام کی اہمیت کا ہے جس کے لئے آپ نے زحمت کی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے اجتماع کی ضرورت کا احساس ملک کے ہر گوشہ میں ہے اور مختلف علماء کے دل میں پہلے سے گردش کر رہا تھا، اسی لئے اس دعوت کی غیر معمولی پذیرائی ہوئی۔

حضرات! اسلام آخری دین ہے اور رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں، آپ جو دین لے کر آئے وہ خاتم الادیان ہے اور انسانی ہدایت و نجات کے لئے جو کتاب آئی وہ آخری کتاب ہے، اور چونکہ قرآن کو تا قیامت رہنا ہے، اس لئے شریعت کو بھی قیامت تک باقی رہنا ہے، قرآن کے مطالعہ سے یہ بات ثابت ہے کہ بقا و دوام کلیات کو ہوتی ہے جزئیات کو نہیں، حالات و مقام کی تبدیلی سے جزئیات تبدیل ہوتی رہتی ہیں، لیکن اُصول و کلیات باقی رہتے ہیں، اللہ کی کتاب مجموعی طور پر اُصول و کلیات کی کتاب ہے اور کسی بھی قانون کی بقا میں اس کے اُصول و کلیات ہی کو اہمیت ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیکڑوں احکام بیان فرمائے ہیں، اور نہ صرف احکام و جزئیات بیان کئے ہیں بلکہ اُصول اور جزئی احکام کی علتوں کو بھی بیان کیا ہے، اللہ جزائے خیر دے ائمہ مجتہدین کو کہ انھوں نے قواعد و علل کا استخراج کیا اور تنقیح مناط کی، — یہی وجہ ہے کہ اسلامی فقہ زمانہ کے تغیرات کے باوجود زندہ ہے اور زندہ رہے گی

میرا یہ احساس ہے کہ علماء نے اس فرض کو ہمیشہ ادا کیا ہے۔ آج کل روشن خیالی کے مدعی حضرات جو تحریریں لکھتے ہیں، اس کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے کہ علماء نے اس کام کو انجام نہیں دیا حالانکہ ایسا نہیں ہے البتہ علماء نے اُصول شرع کو خواہش نفس کے سامنے سرنگوں کر دینے کی اجازت کبھی نہیں دی، اور اجتہاد کے نام پر اس عمل کو کبھی گوارہ نہیں کیا، جس کا مقصد فکری انارکی ہوا کرتا ہے۔

ہمارے بزرگوں نے ہر دور میں نئے مسائل پر اپنے فیصلے دیئے ہیں، ماضی قریب میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد رحمۃ اللہ علیہ کا کارنامہ سب کے سامنے ہے، موجودہ زمانہ کے مسائل پر غور وفکر کرنے کے لئے ہمارے دوستوں کی خواہش تھی کہ ایک فقہی اجتماع بلایا جائے، جس میں علماء و اصحاب فتاویٰ کے ساتھ مسئلہ سے واقف جدید دانشوروں کو بھی شریک کیا جائے،۔ صورت حال یہ ہے کہ کالج اور یونیورسٹیوں کے پڑھے ہوئے لوگ حالات اور معاشرہ میں رائج امور سے زیادہ واقف ہیں۔ البتہ عام طور پر دینی امور سے ان کو واقفیت نہیں ہے جبکہ دینی مدارس سے نکلے ہوئے علماء دین سے گہری واقفیت کے باوجود عام طور پر ماحول، حالات، صنعت وتجارت اور معاشرہ میں رائج دیگر امور سے ناآشنا ہیں، قدیم زمانہ میں یہ ہوتا تھا کہ ائمۂ مجتہدین ایک طرف دین کے اُصول ومسائل سے آگاہ رہتے تھے، تو دوسری طرف اپنے گردوپیش اور ماحول سے بھی پوری طرح آشنا تھے، امام ابوحنیفہ فقیہ بھی تھے اور تاجر بھی اور امام محمد بازاروں میں گھوم کر تجارت کے معاملات ومسائل سے آگاہی بھی حاصل کرتے تھے۔

اس وقت میں صرف یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ علماء اور دانشوروں کے یہ دو طبقے دو فرقے نہیں بلکہ دونوں ہی ملت کا اثاثہ ہیں ہمارا کام یہ ہے کہ ان دونوں طبقوں کے درمیان جو خلیج ہے اس خلیج کو کم سے کم تر کریں، ـــ ہم جدید علوم کے ماہرین سے صورت حال اور واقعہ کی تصویر اور اصل حقیقت معلوم کریں اور ان واقعات پر مرتب ہونے والے شرعی احکام کی تخریج وتطبیق علماء کریں ـــــــ ہمیں فرقہ بندیوں اور مسلکوں کے اختلاف سے اوپر اٹھ کر یہ کام کرنا چاہئے، ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ اختلاف حق وباطل کا نہیں ہے، مشورہ میں خیر ہے، ہمیں اپنی بات پر ضد نہیں ہونی چاہئے، اور دوسروں کی رائے اگر صحیح ہو تو اس کو قبول کرنے میں عار نہیں ہونا چاہئے، ان شاء اللہ ہر چھ ماہ کے بعد یہ سمینار منعقد ہوا کرے گا۔ اور آپ حضرات کو اجتماعی غور وفکر کا موقعہ ملا کرے گا،

اس سیمنار میں تین مسئلے زیر بحث ہیں، مقالات پڑھے جائیں گے، اتفاق ہو گیا تو انشاء اللہ اسی کے مطابق ہمارے سبھی " دارالافتاء " ایک طرح کے فتویٰ جاری کریں گے۔ ہوسکتا ہے کہ سمینار میں کسی مسئلہ پر اختلاف رائے ہو جائے تو ایسی صورت میں اکثریت کی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہوگا، کیونکہ مسئلہ فقہی اور علمی ہے، دلائل کی قوت اور استدلال کی صحت پر نظر رکھنی ضروری ہے، اکثریت کی بنیاد پر فیصلہ کرنا درست نہیں ہوگا ـــــــ میں بہرحال صمیم قلب سے ڈاکٹر منظور عالم صاحب کا شکرگذار ہوں کہ انھوں نے میزبانی کی زحمت خندہ پیشانی سے قبول کی، آپ تمام حضرات ان کے لئے اور ان کے رفقا کے لئے بھی دعا فرمائیں کہ ان کے رفقاء نے بہت محنت کی ہے، میں اپنے بزرگوں کا بھی شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں، جنھوں نے ہماری حوصلہ افزائی کی اللہ تعالیٰ ان کا سایہ ہمارے سروں پر دیر تک قائم رکھے۔ آمین

خطبۂ افتتاحیہ

از ——————— مولانا سید منت اللہ رحمانی
امیر شریعت بہار و اڑیسہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ
وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ

اللہ تعالیٰ کا شکر کس طرح اور کن الفاظ میں ادا کیا جائے کہ نہ ہمارے پاس ادائے شکر کی طاقت ہے، اور نہ اس کے لئے الفاظ کہ اس کی نعمتیں بے پایاں ولا محدود اور ہم و ہماری طاقتیں وصلاحیتیں محدود سے بھی کم، حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

لوکان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولوجئنا بمثلہ مددا۔[1]

اگر دریا سیاہی ہو کر لکھے میرے رب کی باتیں، بے شک دریا خرچ ہو چکے ابھی نہ پوری ہوں میرے رب کی باتیں اور اگرچہ دوسرا بھی لائیں ہم ویسا ہی اس کی مدد کو۔

غور فرمایئے اس خالق بے نیاز نے وجود بخشا اور ہر موجود کے مناسب اسے ہدایت بھی دی کہ وہ موجود اپنے رب کی ہدایت اور مرضی کے مطابق اپنے وجود کی غرض وغایت کو پورا کر سکے، حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان سے کہلایا گیا:

ربنا الذی اعطی کل شیٔ خلقہ ثم ھدیٰ[2]

---

[1] کہف، آیت ۱۰۹ ۔ [2] طٰہٰ، آیت ۵۰

میرا رب وہ ہے جس نے دی ہر چیز کو اس کی صورت پھر راہ سمجھائی۔

غیر ذی شعور مخلوقات کو ہدایات رب کا پابند بنا دیا گیا، اور انس و جن کو ہدایات کے ایک حصہ کا پابند کیا گیا، اور ایک حصہ میں کچھ اختیار دے کر چھوڑ دیا گیا، قرآن میں ارشاد ہوا:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا۔[1]

ہم نے اس کو راہ سمجھائی، یا حق ماننا ہے اور یا ناشکری کرتا ہے۔

انسان کو اللہ تعالیٰ نے اشرف المخلوقات بنایا اور اسے اپنی خلافت و نیابت سے سرفراز فرمایا، اس لئے اس کی ہدایت و رہنمائی عام ہدایت کے ساتھ انبیاء و رسل نیز وحی اور اپنے کلام کے ساتھ فرمائی۔

اور ہدایت خواہ وہ عام مخلوقات کے لئے ہو یا خاص طور پر انس و جن کے لئے، وہ عارضی نہیں وقتی نہیں بلکہ دائمی و ابدی ہے۔ جب تک عالمین میں مخلوقات کا وجود ہے، یہ ہدایتیں باقی رہیں گی، اور مخلوقات ان سے فائدہ اٹھاتی رہے گی۔

وحی و نبوت کا سلسلہ سب سے پہلے انسان سیدنا حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے شروع ہوا اور چلتا رہا، اور حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر آکر ختم کر دیا گیا، قرآن میں ارشاد ہوا:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا۔[2]

آج میں پورا کر چکا تمھارے لیے تمھارا دین۔ اور پورا کیا تم پر میں نے احسان اپنا اور پسند کیا میں نے تمھارے واسطے اسلام کو دین۔

ایک جگہ اور ارشاد ہوا:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا۔[3]

---

[1] دھر، آیت ۳ [2] مائدہ، آیت ۳ [3] احزاب، آیت ۴۰

محمد باپ نہیں کسی کا تمھارے مردوں میں سے۔ لیکن رسول ہے اللہ کا اور مہر سب نبیوں پر اور ہے اللہ
سب چیزوں کو جاننے والا۔
یعنی ہدایت بھی مکمل ہو چکی اور نعمت بھی تمام ہو چکی، اور حضرت اقدس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آخری نبی بنا کر بھیجا گیا، کہ اب آپ کے بعد کسی طرح کا کوئی نبی نہیں آئے گا۔

انسان کو ہدایت و رہنمائی، وحی الٰہی یعنی کتاب اللہ اور حضرت اقدس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لسانی عملی اور تقریری آیات و احادیث سے ملی، جو بہر حال محدود ہیں، لیکن مخلوقات کے وجود تک ان ہی کو رہنا ہے اور ان ہی کے ذریعہ انسان کو ہدایت حاصل کرنی ہے۔
دوسری طرف انسان کی ضروریات بے شمار اور دنیا میں پیدا ہونے والے مسائل غیر محدود تو پھر رہنمائی و ہدایت کس طرح حاصل کی جائے گی؟۔

اسی مشکل کے حل کے لیے قرآن میں جا بجا تعقل اور تفکر کی دعوت دی گئی ہے، ایک موقعہ پر واضح طور پر ارشاد ہوا:
فَاعْتَبِرُوْا يَا اُولِي الْاَلْبَابِ[1]۔ عبرت حاصل کرو اے بصیرت والو۔
فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ آیت باب قیاس میں اشارۃ النص ہے، علامہ ابوبکر جصاص رازی نے اپنی مشہور عالم کتاب احکام القرآن میں اس آیت کے متعلق لکھا ہے کہ:
فیہ امر بالاعتبار والقیاس فی احکام الحوادث ضرب من الاعتبار فوجب استعمالہ بظاھر الآیۃ۔
اس میں اعتبار کا حکم ہے اور جدید پیش آمدہ مسائل میں قیاس اعتبار ہی کی قسم ہے۔ لہٰذا قیاس کا استعمال ظاہر آیت سے واجب ہوا۔
قاضی بیضاوی نے لکھا ہے:

---

[1] حشر، آیت ۲

واستدل به علی ان القیاس حجة من حیث انه امر بالمجاوزة من حال الی حال وحملها علیها فی حکم لما بینهما من المشارکة المقتضیة له۔

اور اسی آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ قیاس بھی حجت ہے اس وجہ سے کہ یہاں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے اور حکم کے بارے میں ایک کو دوسرے پر اس علت کی بنیاد پر جو ان دونوں کے درمیان قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے۔ محمول کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور علامہ خفاجی نے لکھا ہے:

قالوا انا امرنا فی هذه الآیة بالاعتبار وهو رد الشیء الی نظیره بان یحکم علیه بحکمه وهذا یشمل الاتعاظ والقیاس العقلی والشرعی وسوق الآیة للاتعاظ فتدل علیه عبارة وعلی القیاس اشارة واشتهر الاستدلال بالآیة علی مشروعیة العمل بالقیاس الشرعی۔ قالوا انه تعالی امر فیها بالاعتبار وهو العبور والانتقال من الشیء الی غیره وذالک متحقق فی القیاس اذ فیه نقل الحکم من الاصل الی الفرع۔

علماء نے کہا ہے کہ اس آیت کے ذریعہ ہمیں "اعتبار" (قیاس) کا حکم دیا گیا ہے اور اعتبار نام ہے کسی چیز کو اس کی نظیر کی جانب لوٹانے کا بایں طور کہ اس پیش آمدہ مسئلہ پر بھی وہی حکم لگایا جائے جو اصل نظیر میں ہے۔ اور لفظ اعتبار مشتمل ہے نصیحت حاصل کرنے اور قیاس عقلی و قیاس شرعی کے معنوں کو اور آیت کا سیاق نصیحت و عبرت حاصل کرنے کے لیے ہے۔ پس آیت عبرت و نصیحت کے معنی پر عبارت النص کی بنیاد پر اور قیاس کے معنیٰ پر اشارۃ النص کی بنیاد پر دلالت کرتی ہے۔ اور آیت سے قیاس شرعی کی مشروعیت پر استدلال تو مشہور ہے۔ اس لیے علماء نے کہا کہ حق تعالیٰ نے آیت میں اعتبار (قیاس) کا حکم دیا ہے اور اعتبار نام ہے ایک شئی سے دوسری شئی کی طرف گذرنے اور منتقل ہونے کا اور یہ معنی قیاس میں متحقق ہے۔ کیوں کہ اس میں حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل کرنا ہے۔

حضرت اقدس محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا تو آپؐ نے حضرت معاذؓ سے پوچھا کہ پیش آمدہ مسائل کے فیصلے کس طرح کروگے؟ انھوں نے جواب

دیا قرآن سے، فرمایا گیا اگر قرآن سے تمھیں نہ ملے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا تو پھر اللہ کے رسول کی احادیث سے، آپ نے فرمایا کہ اگر رسول کی سنت میں بھی وہ مسئلہ نہ ہو؟ حضرت معاذ بولے کہ اجتہاد سے کام لوں گا، یعنی قیاس سے فیصلہ کروں گا، سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جوابات سے مسرت ہوئی اور ارشاد فرمایا:

الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی بہ رسول اللہ۔[1]

اللہ کا شکر ہے کہ اس نے رسول اللہ کے نمائندہ کو ایسی توفیق خیر بخشی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔

سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے ایک خط حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا، اس کی حیثیت باب قضا، میں بنیاد و اساس کی ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ میں "کتاب السیاسۃ" ہے اور دوسرے اہل علم کی اصطلاح میں اس مکتوب کا نام "کتاب سیاسۃ القضا، وتدبیر الحکم" ہے اسی خط میں فاروق اعظم تحریر فرماتے ہیں:

فافهم اذا ادلی الیک ______ جب کوئی معاملہ تمھارے سامنے آئے تو اسے اچھی طرح سمجھو۔

اور پھر تحریر فرماتے ہیں:

الفهم الفهم فیما یختلج فی صدرک مما لم یبلغک فی القرآن العظیم والسنة ثم اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذالک۔[2]

یعنی معاملات کے بارے میں قرآن وسنت سے رہنمائی نہ ملے اور وہ تمھارے دل میں کھٹکیں تو ان پر خوب خوب غور کرو، اور فہم سے کام لو، پھر مثالوں اور نظیروں کو معلوم کرو، اس کے بعد قیاس کرو۔

سیدنا حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو صحابہ میں اپنے تفقہ اور دینی فہم کے اندر ممتاز ترین شخصیتوں میں سے ایک ہیں، انھوں نے بھی اس طریق کار کی وضاحت فرما دی ہے اور فرمایا ہے کہ اسلام کے آنے سے پہلے ہم پر ایسا وقت گذرا ہے جہاں کسی معاملہ کے فیصلہ اور قضاء کا کوئی سوال ہی نہیں تھا، اور اب اللہ نے ہمیں اس مقام پر پہونچایا ہے جہاں ہم ان امور کے ذمہ دار ہیں، اب ہمارے لئے راہ عمل یہی ہے کہ

---

[1] ابوداؤد، ترمذی، دارمی، بحوالہ مشکوٰۃ ۲/۳۲۴

[2] بدائع ۹

ہم کتاب اللہ کو رہنما بنائیں۔ اگر کوئی مسئلہ کتاب اللہ میں نہیں ہے تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کی طرف متوجہ ہوں، اور تیسرے نمبر پر صالحین کے فیصلوں سے روشنی حاصل کریں، اور اگر یہاں بھی مشکل حل نہ ہو تو پھر راہ اجتہاد کی ہے۔

سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا بھی یہی حال تھا

ذکر سفیان ابن عیینہ عن عبید اللہ ابن ابی یزید قال سمعت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اذا سئل عن شیٔ فان کان فی کتاب اللہ قال بہ وان لم یکن فی کتاب اللہ وکان عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال بہ، فان لم یکن کتاب اللہ ولا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان عن ابی بکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال بہ فان لم یکن فی کتاب اللہ ولا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا عن ابی بکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اجتہد رایہ[1]

عبداللہ ابن ابی یزید بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ جب ان سے کسی بات کے بارے میں پوچھا جاتا تو اگر اس کا جواب کتاب اللہ میں مل جاتا تو اسی کے مطابق فرما دیتے، ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں نظیر مل جاتی تو اس کے مطابق فتویٰ دیتے، اور اگر ان دونوں میں کہیں کچھ نہ ملتا تو حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے واقعات میں کوئی بنیاد مل جاتی تو اسی کے مطابق فیصلہ فرما دیتے اور اگر مذکورہ جگہوں میں کہیں کچھ نہ مل پاتا تو اجتہاد فرماتے۔

بہرحال قرآن کی ان آیتوں، احادیث اور آثار صحابہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی ابدی ہدایت سے قیامت تک استفادہ کرنے اور ہدایت حاصل کرتے رہنے کی راہ قیاس و اجتہاد ہے، اور اجتہاد کا سلسلہ قرن اوّل سے شروع ہوا ہے، اور جب تک اس کائنات میں انسان موجود ہے یہ سلسلہ جاری رہے گا، کیوں کہ اس کے بغیر قرآن و حدیث سے نئے پیش آمدہ مسائل پر کوئی حکم لگانا ممکن نہیں۔ میں اس وقت اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتا کہ حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] اعلام الموقعین ۱/۲۳

اجتہاد فرمایا کرتے تھے یا نہیں۔ جو حضرات آپ کے اجتہاد کے قائل نہیں ہیں وہ قرآن مجید کی آیت وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰى پیش کرتے ہیں، اور جو حضرات آپؐ کے لئے اجتہاد ثابت کرتے ہیں وہ اُساریٰ بدر وغیرہ کے واقعات بطور دلیل سامنے لاتے ہیں۔ آپ اجتہاد فرماتے ہوں یا نہ فرماتے ہوں آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کی تعلیم و تربیت ضرور دی ہے، اور ایسے بہت سے معاملات میں جن سے قرآن و سنت خاموش ہے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے فیصلے فرمائے ہیں اور احکام صادر کئے ہیں۔

حضرت اقدس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد صحابہ کرام نے سب سے پہلا قیاس و اجتہاد سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت سے متعلق کیا اور صحابہ کرام نے کہا:

رضیہ رسول اللہ لدیننا افلا نرضاہ لدنیانا۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ہمارے دین کے لئے پسند فرمایا تو کیا ہم انھیں اپنی دنیا کے لئے نہ پسند کریں۔

خلفاء راشدین و صحابہ کرام سے قیاس و اجتہاد کا ثبوت بہ کثرت ملتا ہے، ایک دفعہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے کلالہ کا حکم دریافت کیا گیا (کلالہ وہ میت ہے جس کے وارثوں میں نہ ماں باپ ہوں نہ اولاد) آپؓ نے فرمایا:

اقول فیہا برائی فان یکن صوابًا فمن اللہ وان یکن خطأ فمنی ومن الشیطٰن

اس مسئلہ میں اپنی رائے سے کہہ رہا ہوں۔ اگر میری بات درست ہوئی تو اللہ کی جانب سے ہوئی اور اگر غلط ہوئی تو میری اور شیطان کی جانب سے۔

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک موقعہ پر میراث میں دادا کے حصہ پانے کے بارے میں ارشاد فرمایا اقضی فیہ برائی، اس قسم کی روایتیں دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں بھی بکثرت ملتی ہیں[1] جن کی وجہ سے قیاس کی حجیت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا، علماء اصول کا خیال ہے کہ ہر حکم جو قرآن و سنت سے ثابت ہے اس کی کوئی علت ضرور موجود ہے، اس علت کی تلاش مجتہد کا اصل

---

[1] ملاحظہ ہو اعلام الموقعین جلد اول۔

کام اور اس کا پالینا مجتہد کی کامیابی ہے، قیاس کا مدار اسی علت پر رہا کرتا ہے، اور نئے معاملات و مسائل میں جس سے قرآن و سنت بظاہر ساکت ہیں علّت مشترکہ ہی کی بنیاد پر حکم لگایا جاتا ہے، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی امر میں قیاس و اجتہاد کی بنیاد پر جو حکم دیا گیا ہے وہ دراصل کتاب و سنت ہی کا حکم ہے، جو ظاہر نہ تھا بلکہ علت کی پہنائیوں میں مخفی تھا، قیاس نے اسے کھول کر سامنے کر دیا، اسی لیے اصحاب اصول فقہ لکھتے ہیں

القیاس مظہر لامثبت ——— قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے ثابت کرنے والا نہیں ہے۔

حکم کا ثبوت تو دراصل "نص" سے ہوتا ہے اور مثبت حقیقی خدا تعالیٰ ہے، قیاس و اجتہاد کے ذریعہ وہ احکام ظاہر ہوتے رہتے ہیں جو حکم کی علت میں پوشیدہ ہوا کرتے ہیں۔

۱۹۶۴ء میں "مجمع البحوث الاسلامیہ" (جامع ازہر مصر) کی طرف سے عالمی پیمانہ پر مؤتمر بلائی گئی تھی، جس میں قیاس و اجتہاد اور تلفیق مذاہب وغیرہ پر مقالے پڑھے گئے، مؤتمر میں خصوصی طور پر اجتہاد کا موضوع زیر بحث آیا، جامع ازہر کے مایۂ ناز فرزند الدکتور شیخ عبدالحلیم محمود (جو بعد میں شیخ الازہر بھی ہوئے اور ۱۹۷۵ء میں ہندوستان بھی آئے) نے بہت بلیغ انداز میں اجتہاد کی حقیقت اور اس کی کیفیت واضح کی، موصوف نے فرمایا:

ان الاجتہاد کشف ولیس اختراعًا واتباع ولیس ابتداعًا بمعنی ان الامر فیہ ھو کشف ما کان علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ومما تعیّنہ النصوص الدینیۃ وارجاع الحوادث الجزئیۃ الجدیدۃ الی قاعدۃ من قواعد الدین الثابتۃ وعلی ھذا فلاجدید ولا تجدید ولیس ھناك مما یمکن ان یسمٰی رایًا شخصیًا فی الدین لایستند الی دلیل من الکتاب والسنۃ۔

اجتہاد طے شدہ اصول کی روشنی میں جدید حالات و مسائل کے شرعی احکام کا انکشاف ہے، کسی نئے حکم کی اختراع نہیں، یہ سابق کی اتباع ہے نئی ایجاد نہیں یعنی اجتہاد کا بنیادی رکن دینی نصوص کی روشنی میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کی تحقیق اور نئی پیش آمدہ جزئیات کا حکم دین کے ثابت شدہ اصول کی روشنی میں معلوم کرنا ہے، اس لیے نہ یہاں کوئی غیر مستند نئی رائے ہے اور نہ کسی نئے اصول کی وضع و اختراع اور اسی وجہ سے یہاں کسی ایسی شخصی رائے کی گنجائش نہیں ہے جس کی بنیاد کتاب و سنت نہ ہو۔

بہرحال قیاس و اجتہاد بھی وہی معتبر ہے جس کی بنیادیں کتاب و سنت میں موجود ہوں، اور پھر

قیاس واجتہاد اسی جگہ کیا جا سکتا ہے جہاں قرآن وسنت اور اجماع بظاہر ساکت ہوں۔

قیاس واجتہاد ایک ہی پاک وشفاف چشمے کی دو شاخیں ہیں، فقہاء نے بڑی طویل اور مفید بحثیں اس پر کی ہیں، قیاس واجتہاد کی تعریفوں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لئے نصوص کے مالہ وما علیہ پر تفصیل کے ساتھ اس طرح غور کیا جائے کہ ان کے الفاظ ومعانی اپنے سارے متعلقات کے ساتھ پیش نظر ہوں اور غور کرنے والا اپنی صلاحیت وسعی کی انتہا کر دے، اور مزید غور وفکر اس کے بس سے باہر ہو تو وہ اجتہاد ہے، اور اگر کسی معاملہ سے متعلق نص میں دیئے گئے حکم کی علت کو خواہ وہ ظاہر ہو یا مخفی دوسرے معاملے تک متعدی کیا جائے، اور پھر وہی حکم اس پر لگایا جائے تو وہ قیاس ہے، یعنی اجتہاد عام ہے اور قیاس خاص ہے، امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد وهو خطأ لان الاجتهاد اعم من القياس لانه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الالفاظ وسائر طرق الادلة سوى القياس[۱]

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ قیاس اجتہاد ہی ہے، جو درست نہیں۔ اس لئے کہ اجتہاد قیاس کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، کیوں کہ قیاس کے برخلاف اجتہاد کبھی عمومات، الفاظ کی باریکیوں اور قیاس کے سوا دلائل کے تمام طریقوں پر غور وفکر کے بعد ہوتا ہے۔

بہرحال دونوں کام بڑے نازک اور بڑی ذمہ داریوں کے ہیں اسی لیے فقہاء نے اس کی شرائط تفصیل کے ساتھ لکھی ہیں۔

علامہ شوکانی نے قیاس کی بارہ شرطیں لکھی ہیں اور علامہ تفتازانی نے پانچ، اسی طرح مختلف فقہاء وعلماء اصول نے شرطیں بیان کی ہیں، ان میں سے دو شرطیں بنیادی اور اہم معلوم ہوتی ہیں۔

پہلی یہ کہ نص اپنے مورد کے لیے خاص نہ ہو یعنی کسی نص سے یہ بات نہ معلوم ہوتی ہو کہ حکم صرف اسی موقعہ کے لئے دیا گیا ہے، مثال حضرت خزیمہ ذوالشہادتینؓ کا واقعہ ہے۔ حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے اونٹ خریدا اور قیمت چکا دی، اعرابی نے قیمت کا دوبارہ مطالبہ کیا

---

[۱] المستصفیٰ للامام غزالی ۲/۲۲۹

آپؐ نے فرمایا کہ میں تمھیں قیمت دے چکا ہوں، اعرابی نے کہا گواہ لائیے، آپؐ نے فرمایا میرے لیے کون گواہی دے گا جبکہ وہاں کوئی موجود ہی نہ تھا، یہ بات حضرت خزیمہؓ کو معلوم ہوئی، آپ آئے اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ قیمت ادا فرما چکے ہیں۔ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ تم یہ گواہی کیسے دے رہے ہو جب کہ تم وہاں موجود نہ تھے؟ حضرت خزیمہؓ نے عرض کیا:

یا رسول اللہ انا نصدقک فیما تاتینا بہ من خبر السماء افلا نصدقک فیما تخبر بہ من اداء ثمن الناقۃ۔

اے اللہ کے رسول! جب کہ ہم ان خبروں کی تصدیق کرتے ہیں جو آپ پر آسمان سے آتی ہیں تو ہم اس خبر کی تصدیق کیسے نہ کریں کہ آپ نے اعرابی کو اونٹ کی قیمت ادا کر دیا ہے۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہؓ کی اس اکیلی گواہی کو دو اشخاص کی گواہی کے برابر قرار دیا اور فرمایا:

من شھد لہ خزیمۃ فھو حسبہ۔

جس شخص کے لیے بھی تنہا خزیمہ گواہی دیں گے وہ اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے کافی ہوگی۔

اسی دن سے حضرت خزیمہؓ ذوالشہادتین کہلانے لگے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد نے ایک شخص کی گواہی کا دعویٰ کے ثبوت کے لئے کافی ہونا حضرت خزیمہ کے لئے خاص کر دیا تھا، اس لیے اس حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کہ کسی اور کی بھی اکیلی گواہی دعویٰ کے ثبوت کے لیے کافی ہو۔

دوسری شرط یہ کہ اصل حکم قیاس کے مخالف نہ ہو، مثلاً کسی نے سہواً روزہ کی حالت میں کھا پی لیا، اس طرح کا ایک شخص حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر کیا گیا آپ نے ارشاد فرمایا:

اتم صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک اللہ۔

تم اپنا روزہ پورا کرو تمھیں اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے۔

تو اس نص سے معلوم ہوا کہ سہواً روزہ کی حالت میں کھا پی لینے کے باوجود روزہ باقی رہتا ہے گرچہ اصولاً ایسے شخص کا روزہ ختم ہو جانا چاہیے، کیوں کہ اکل وشرب کا ترک روزہ کا رکن ہے، لیکن اس خلاف قیاس نص کے باعث روزہ باقی رہا تو ایسی نص پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اجتہاد کے لیے فقہاء کرام اور علماء اصولیین نے بہت سی شرطیں لکھی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" میں اجتہاد کی شرائط بیان کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ اس موقع پر امام بغوی کی تصریحات کا ذکر کرنا مناسب ہوگا، وہ فرماتے ہیں:

"مجتہد وہ ہے جو پانچ علوم کا جامع ہو، علم کتاب اللہ، علم سنت رسول اللہ، علمائے سلف کے اقوال وآثار کا علم، خواہ کسی مسئلہ میں ان کا اجماع ہوگیا ہو، یا ان کی آرا باہم مختلف ہوں، عربی زبان کا علم، قیاس کا علم اور قیاس نام ہے کتاب وسنت سے کسی حکم کو مستنبط کرنے کے طریقے کا جبکہ قرآن وحدیث یا اجماع میں صراحۃً وہ حکم نہ ملے۔"

کتاب اللہ کے سلسلے میں مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ اسے ناسخ ومنسوخ، مجمل ومفسر، خاص و عام، محکم ومتشابہ، کراہت، تحریم، اباحت، استحباب اور وجوب کا بھی علم ہو۔

سنت کے سلسلے میں ان باتوں کے علاوہ احادیث صحیح اور ضعیف، مسند اور مرسل کا علم بھی ہونا چاہئے، نیز کتاب وسنت کی باہمی ترتیب اور ان کا ربط اور تعلق بھی جاننا ضروری ہے، تاکہ اگر اس کے علم میں کوئی ایسی حدیث آئے جس کا ظاہر مفہوم کتاب اللہ سے ہم آہنگ نہ ہو تو وہ اس حدیث کا صحیح مفہوم معلوم کر سکے اور اس کی توجیہ بیان کر سکے کیوں کہ سنت کتاب اللہ کی شرح، اس سے مختلف نہیں ہو سکتی۔

احادیث میں ایک مجتہد کے لیے صرف ان احادیث کا علم ضروری ہے جن کا تعلق احکام سے ہے اس کے ماسوا بقیہ احادیث کا علم ضروری نہیں۔

عربی زبان کے سلسلے میں ان الفاظ ومحاورات کا علم اسے لازمی طور پر ہونا چاہئے جن کا استعمال احکام بیان کرنے کے لیے کتاب وسنت میں ہوا ہے، اس ذیل میں جس قدر بھی محنت ممکن ہو کی جائے تاکہ کلام عرب کے حقیقی مقصد ومنشا، کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہو جائے، اور وہ یہ جان سکے کہ مواقع اور حالات کے مختلف ہونے سے مفہوم پر کیا اثر پڑتا ہے۔

عربی زبان کا علم اس لئے ضروری ہے کہ عربی ہی وہ زبان ہے جس میں اللہ کی شریعت نازل ہوئی اور خدا اور اس کے رسول نے اسی زبان میں لوگوں کو مخاطب فرمایا ہے، تو جو شخص اس زبان کا علم نہ رکھتا ہو وہ شارع کے منشا کو نہیں جان سکتا۔

پھر مجتہد کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ صحابہ وتابعین کے اقوال سے جو احکام نکلتے ہیں ان سے آگاہ ہو، نیز فقہاء امت کے فتاوے اور اجماع سے بڑی حد تک واقف ہو تاکہ وہ حکم بیان کرتے وقت فتاویٰ اور اجماع کی مخالفت سے محفوظ رہے، مجتہد ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کی نظر ان علوم پنجگانہ کے تمام گوشوں پر اس طرح ہو کہ کوئی شئی بھی اس کی نگاہ سے چھوٹنے نہ پائے، لیکن اگر کوئی شخص ان علوم میں سے کسی ایک علم سے بھی بے بہرہ ہو تو اس کی راہ تقلید ہے، اگرچہ وہ ائمہ سلف میں سے کسی مسلک کا متبحر عالم ہی کیوں نہ ہو۔

جو شخص ان پانچ علوم کا جامع ہو، ہوئی وہوس اور بدعات سے محفوظ ہو، ورع وتقویٰ اس کا شعار ہو کبائر سے مجتنب اور صغائر پر اصرار کرنے والا نہ ہو، ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ شرعی معاملات میں اجتہاد کرے، منصب قضا قبول کرے اور فتویٰ دے۔

یہ ساری شرطیں مجتہد کے لیے ہیں جس کی یافت اس دور انحطاط میں ناممکن نہیں تو مشکل ترین ضرور ہے لیکن اگر کوئی شخص ابواب فقہ میں سے کسی باب میں یا مسائل فقہیہ میں سے کسی مسئلہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہو تو اسے اس باب اور اس مسئلہ کے جملہ متعلقات پر حاوی ہونا چاہئے، علامہ تفتازانی نے اپنی مشہور تصنیف توضیح میں لکھا ہے:

ثم هذه الشرائط فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة مايتعلق بذالك الحكم كما ذكره الامام الغزالى[1]۔

یہ شرطیں مجتہد مطلق کے لیے ہیں جو سارے احکام شریعت میں فتوے دیتا ہو لیکن وہ مجتہد جو بعض احکام میں فتوے دیتا ہو اس کے لیے صرف یہ شرط ہے کہ وہ جس مسئلہ میں فتویٰ دے رہا ہے اس کے مالہ وماعلیہ سے پوری طرح باخبر ہو جیسا کہ امام غزالیؒ نے بیان کیا ہے۔

حضرت امام غزالیؒ رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کو اور واضح کر دیا ہے، امام اپنی کتاب "المستصفیٰ" میں تحریر فرماتے ہیں:

---

[1] توضیح ۲/۱۸

اجتماع هذه العلوم الثمانية انما يشترط فی حق المجتهد المطلق الذی یفتی فی جمیع الشرع ولیس الاجتهاد عندی منصباً لا یتجزی بل یجوز ان یقال للعالم بمنصب الاجتهاد فی بعض الاحکام دون بعض۔[۱]

ان آٹھ علوم سے پوری واقفیت کی شرط مجتہد مطلق کے لیے ہے جو تمام شرعی معاملات میں فتوے دیتا ہو لیکن میرے نزدیک اجتہاد کوئی ایسا منصب نہیں ہے جو ناقابل تقسیم ہو، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک عالم کو کسی ایک یا دو مسئلے میں منصب اجتہاد حاصل ہے بقیہ میں نہیں۔

لیکن اس دور میں ایسے علماء کا پایا جانا بھی جو کسی خاص باب یا کسی خاص مسئلہ میں اجتہاد کر سکیں آسان نہیں! اور مجھے یہ کہنے دیا جائے کہ اس آخیر زمانے میں حضرت مولانا عبدالحئ فرنگی محلی اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہما ہی کے اسمائے گرامی ذہن میں آتے ہیں، ان دونوں حضرات نے اپنی خدمات اور اپنی قیمتی تصانیف سے یہ ثابت کر دیا کہ ان تمام علوم پر انہیں اچھی دسترس حاصل ہے جو ایک مجتہد کے لیے ضروری ہے۔ مذکورہ بالا بحث سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ گرچہ قانون سازی اور تشریع اسلامی کا ماخذ کتاب وسنت ہی ہے، اور قیاس واجتہاد بھی وہی معتبر ہے جس کی بنیادیں کتاب وسنت میں موجود ہوں، لیکن قیاس واجتہاد بھی تشریع اسلامی میں ایک مضبوط اور اونچا مقام رکھتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ قیاس واجتہاد کے ذریعہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے پیغام خداوندی نے قانون شریعت اور فقہ اسلامی کی شکل اختیار کی، انسانی زندگی کے مختلف گوشوں میں پیدا ہونے والے سوالات اور نت نئی ضروریات نے ماہرین شریعت اور فقہائے اسلام کو کتاب وسنت پر اجتہادی انداز میں غور وفکر کی دعوت دی۔ انھوں نے احکام شرعیہ کی علت معلوم کی اور اجتہاد وقیاس کے ذریعہ پیدا ہونے والے سوالات کا جواب دیا اور وہ احکام بتلائے جو بظاہر نئے معلوم ہوتے ہیں، مگر وہ کتاب وسنت کی پہنائیوں میں مخفی تھے، اور اس طرح شریعت کے احکام نے ایک مکمل قانون کی شکل اختیار کر لی اس لئے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اسی قیاس واجتہاد پر فقہ اسلامی کا مدار ہے

وعلیہ مدار الفقہ۔[۲] ——— اور اسی قیاس پر فقہ کا مدار ہے

---

[۱] المستصفی ۲/۳۵۲ [۲] نور الانوار

اور اس لیے بھی کہ اگر قانون شریعت اور فقہ اسلامی کا تجزیہ کیا جائے تو مسائل کی کثیر تعداد وہ ہوگی جو قیاس و اجتہاد سے معلوم کئے گئے ہیں۔

فان اکثر مسائل الفقہ قیاسیۃ[1] ـــــ فقہ کے اکثر مسائل قیاسی ہیں۔

کتاب و سنت کے بعد قیاس و اجتہاد ہی قانون شریعت کا ماخذ و مصدر ہیں، اس طرح اس کی حیثیت صرف ضمنی نہیں بلکہ اصلی اور مستقل معلوم ہوتی ہے اصولیین نے لکھا ہے:

الادلۃ الشرعیۃ ضربان احدھما ما یرجع الی النقل المحض والثانی الی الرائی المحض[2]

ادلہ شرعیہ کی ایک قسم کا تعلق نقل محض سے ہے اور دوسری کا رائے محض سے۔

دوسری بات یہ معلوم ہوتی کہ اسلام ایک مکمل دین ہے اور رہتی دنیا تک اسی کو رہنا ہے، قرآن آخری وحی الٰہی ہے اور حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے بھیجے ہوئے آخری نبی ہیں، اسلامی قانون کا مرجع یہی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ہے، ہر آنے والا دور اپنے ساتھ نئے سوالات لاتا ہے جس کا تعلق انسانی زندگی کے مختلف حصوں سے ہے، ہر نئے سوال کا جواب کتاب و سنت ہی کو دینا ہے، ظاہر ہے اس کے قیاس و اجتہاد کے سوا کوئی دوسری راہ نہیں ہے۔ اجتہاد کی شرائط جن کا اوپر ذکر ہوا ان کا کسی ایک شخص میں پایا جانا مشکل ہی نہیں ناممکن معلوم ہوتا ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ نئے مسائل کے حل کی کیا شکل نکلے،

آج کے حالات میں کسی خاص فرد کو تو یہ فرض سونپ دینا درست نہیں، لیکن علماء اور اصحاب نظر کی ایک جماعت جو دین کے متعلق ضروری علوم میں پوری مہارت رکھتی ہو اور اس کی نگاہ زمانہ حال اور اس کی ضروریات ملک کے تمدنی و ثقافتی معاملات پر گہری ہو، نیز تاریخ اسلام، فقہ اسلامی کے مختلف ادوار اور ان تاریخی عوامل پر بھی نظر ہو جو مختلف مراحل میں قانون پر اثر انداز ہوئے ہوں، نیز ورع و تقویٰ کے زیور سے آراستہ ہوں اور کتاب و سنت، آثار صحابہ، اجماع متقدمین اور اجتہاد فقہاء کو سامنے رکھ کر اپنی پوری

---

[1] نور الانوار

[2] الموافقات ۱۲/۲

صلاحیتیں اخلاص اور نیک نیتی کے ساتھ صرف کریں تو امید ہے کہ ان مسائل کا حل نکل سکے گا، اور ہم اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکیں گے، جو شریعت خداوندی کی طرف سے موجودہ حالات میں ہم پر عائد ہوتی ہے۔

یہ اجتماعی طریقۂ اجتہاد واستخراج مسائل کوئی نئی چیز نہیں ہے جسے صرف آج کہا جا رہا ہو۔ بلکہ اس کی مثالیں خیر القرون میں بھی ملتی ہیں۔

۱۔ سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جبکہ اسلامی حکومت کا دائرہ عرب سے باہر نکل کر دور تک پھیل چکا تھا اور اسلام کا علم ایسے ملکوں اور ایسے علاقوں میں نصب کیا جا چکا تھا جہاں کی زبان، تہذیب اور اس ملک کے جغرافیائی حالات عرب سے بالکل مختلف تھے، اور اسی بنیاد پر نئے مسائل اکثر و بیشتر سامنے آتے رہتے تھے، عربوں کا تمدن بھی حکومت کے قیام، دولت کی فراوانی اور دوسرے ملکوں سے اختلاط کے باعث دن بہ دن اونچا ہوتا جا رہا تھا ان حالات میں صحابہ کرام کی دو مجلسیں بنیں

ایک مجلس تو سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے مرتب فرمائی، جس میں خود خلیفہ دوم، حضرت زید ابن ثابت اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین شریک تھے۔

دوسری مجلس سیدنا علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابی بن کعب اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم اجمعین کو ساتھ لے کر بنائی۔

آثار امام محمد میں ہے:

کان ستة من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتذاکرون الفقه بینهم علی، اُبی، ابوموسیٰ علحدة، عمر، زید، ابن مسعود علحدة۔[1]

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے چھ ایسے تھے جو آپس میں فقہ کا مذاکرہ کرتے تھے، حضرت علیؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ ایک ساتھ۔ اور حضرت عمرؓ، حضرت زیدؓ، اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ ایک ساتھ۔

---

[1] تذکرۂ اعظم، ص ۱۱، بحوالہ آثار امام محمد

یہ دونوں مجلسیں وہی کام انجام دیتی تھیں جن کی آج ضرورت محسوس کی جارہی ہے، صحابہ کرامؓ کی جماعت میں ایسے اصحاب موجود تھے جو مسائل بتلاتے اور دینی امور پر فتاوے دیا کرتے، لیکن جب ایسے مسائل سامنے آنے لگے جن سے بظاہر قرآن مجید اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساکت نظر آئیں، تو پھر ان مسائل پر صحابہ کرام کی یہ جماعت غور کرتی اور فکر و بحث کے بعد فیصلہ کا اعلان ہوتا۔

صحابہ کرام کے بعد تابعین کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے سات فقہاء کی ایک مجلس کا ذکر تہذیب التہذیب میں ملتا ہے، اس مجلس کے سامنے وقت کے پیش آمدہ مسائل پیش ہوتے، اصحاب مجلس باہم بحث و مذاکرہ کے بعد کسی فیصلہ کا اعلان کرتے، مدینہ کے قاضی کے سامنے بھی جب کوئی نئے قسم کا مقدمہ آتا تو اس کی روداد ان سات فقہاء کی مجلس کے سامنے پیش کی جاتی اور قاضی اس مقدمہ میں اس مجلس کی رائے لئے بغیر کوئی فیصلہ صادر نہیں کرسکتا تھا۔

قال علی بن الحسن العسقلانی عن ابن المبارک قال کان فقہاء اھل المدینۃ سبعۃ وکانوا اذا جاءتھم المسئلۃ دخلوا فیھا جمیعا فنظروا فیھا ولا یقضی القاضی حتی یرفع الیھم فینظرون فیھا ویصدرون۔[1]

سات فقہاء اہل مدینہ تھے، جب کوئی نیا مسئلہ پیش آتا وہ سب یکجا غور و فکر کرتے، قاضی بھی اس وقت تک فیصلہ نہیں کرتا تھا جب تک کہ مسئلہ کو ان کے سامنے پیش نہ کردے اور وہ غور و فکر کرکے کوئی فیصلہ نہ کردیں۔

غرض خیر القرون میں بھی جدید مسائل اور پیش آمدہ معاملات کے لیے ایسی مجلسیں موجود تھیں جو تنقیح مسائل اور استخراج احکام کا کام انجام دیا کرتی تھیں، مجتہد اعظم امام ابوحنیفہؒ نے بھی تدوین فقہ اسلامی کا اتنا بڑا اور عظیم الشان کام تنہا نہیں انجام دیا، الجواھر المضیئہ اور جامع المسانید وغیرہ کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظمؒ نے بھی فقہ اسلامی کا بہت بڑا حصہ اپنے باکمال تلامذہ کی مجلس کے غور و فکر اور بحث و مذاکرہ کے بعد مرتب فرمایا۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فقہی مسائل کو اپنے تلامذہ کی مجلس میں پیش فرمایا کرتے، اور پھر ان پر لمبی لمبی بحثیں

---

[1] تہذیب التہذیب ۴۳۶ فی تذکرۃ سالم بن عبد اللہ المتوفی سنہ ۱۰۶ھ

ہوتیں اب اگر یہ مجلس کسی متفقہ مسئلہ پر پہنچی تو وہ قلم بند ہوجاتا یا اس کا اعلان کیا جاتا، ورنہ مجلس کے ہر رکن کی رائے علاحدہ علاحدہ محفوظ کرلی جاتی[1]

امام اعظم کی اس تدوین فقہ والی مجلس میں جو حضرات شریک ہوتے ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے فن کا امام تھا۔

مولانا عبدالحی فرنگی محلی (م ۱۳۰۴ھ) نے عمدۃ الرعایہ میں لکھا ہے کہ یہ مجلس مشاہیر علمائے مجتہدین اور فضلائے متقدمین پر مشتمل تھی، اور پھر اس مجلس کے ارکان کے نام لے کر بتلایا ہے کہ کون کس فن میں امتیاز رکھتا تھا۔

اسی لیے مشہور محدث وکیع بن الجراح کہا کرتے تھے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے کاموں میں غلطیاں کس طرح رہ سکتی تھیں جب کہ ان کے ساتھ تدوین فقہ اسلامی کے کام میں امام ابویوسفؒ جیسے قیاس واجتہاد کے ماہر، یحییٰ بن زکریا بن زائدہ اور حفص بن غیاث جیسے فن حدیث کے ماہر قاسم بن معن جیسے عربیت اور لغت کے ماہر شریک کار تھے[2]

بہرحال تنقیح مسائل اور استخراج احکام کے لیے اجتماعی سعی اور مجالس کے قیام کی نظیریں قرن اولیٰ میں موجود ہیں جو آج ہماری بہترین رہنمائی کرتی ہیں کہ موجودہ حالات میں اس اہم ترین کام کی ذمہ داری کسی فرد واحد کو سونپ کر ماہرین فن کی ایک مجلس مرتب کریں جو پیش آمدہ مسائل پر غور و فکر اور شرعی فیصلہ پر پہنچنے کی ذمہ دار ہو۔

واضح رہے کہ تبدیلی جس تیزی کے ساتھ جاری ہے اور مسئلہ جتنا اہم ہے۔ اگر اس قسم کی صلاحیت کے لوگ اپنے سارے ضروری مشاغل چھوڑ کر اور پوری طرح یکسو ہو کر اس کام میں مشغول نہ ہوئے تو عظیم نقصان کا خطرہ ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

---

[1] الجواہر المضیئہ ۱/۱۳۰، وجامع المسانید ۱/۲۳

[2] جامع المسانید ۱/۳۳

خُطبَہ

ڈاکٹر طٰہٰ جابر فیاض العلوانی، رئیس المعہد العالمی للفکر الاسلامی
(واشنگٹن، امریکہ)

ترجمہ: ـــــــــ مولانا محمد عابد ندوی، استاذ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

الحمد للہ رب العالمین نستغفرہ ونستعینہ ونستھدیہ ونعوذ باللہ من شرور انفسنا وسیئات اعمالنا واشہد أن لا إلہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ وأشہد أن سیدنا محمد عبد اللہ ورسولہ وصفیہ وخلیلہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلی آلہ وأصحابہ وأزواجہ و ذریاتہ ومن تبع سنتہ و اھتدی بھدیہ إلی یوم الدین۔

محترم علماء کرام!

اللہ تعالیٰ کا بے پناہ احسان ہے کہ اس نے ہم کو اس مبارک و مؤقر مجلس میں شرکت کرنے کا یہ زریں موقع عنایت فرمایا، جس میں مختلف مقامات سے آئے ہوئے اکابر اہل علم وفضل، وقت کے اہم تقاضوں اور ضرورتوں کو محسوس کرتے ہوئے مسلمانوں کی مشکلات و مسائل کو سمجھنے، اس پر غور و فکر کرنے اور ان کا صحیح اسلامی حل تلاش کرنے کے لئے جمع ہوئے ہیں تاکہ عملی طور پر اس بات کو ثابت کردیں کہ شریعت اسلامی ہی وہ کامل و مکمل شریعت ہے جو پوری انسانیت کے لئے ہے۔ جس کا دائرہ کار تمام زمان و مکان پر محیط ہے اور جو انسانی زندگی کی تمام ضروریات کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس کے ماننے والوں اور مقاصد شرع کے سمجھنے والوں کو دنیا و آخرت کی ہر طرح کی سعادت و فلاح سے ہم کنار کرتی ہے۔

معزز علمار کرام!

اس طرح کے اجتماعات یقیناً مبارک و مؤثر ہیں جن کو بار بار ہوتے رہنا چاہئے، حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کے اجتماعات کی شدید ضرورت ہے کیوں کہ یہ اجتماعیت کا احساس پیدا کرنے اور برّ و تقویٰ کی بنیادوں پر باہمی تعاون و تناصر کے جذبات کو فروغ دینے میں مدد و معاون ہوتے ہیں اور جن کے ذریعہ وہ اہم مقاصد انجام پاتے ہیں کہ اگر ماہرین علم و فن ان کو تنہا انجام دینا چاہیں تو ان کے لئے یہ ناممکن نہیں ہو تو آسان بھی نہیں ـــــــ اس لئے ہم امید رکھتے ہیں کہ انشاء اللہ اس طرح کے اجتماعات برابر ہوتے رہیں گے اور یہ ایسے تحقیقی اداروں کے قیام کا ذریعہ بنیں گے جن کے ذریعہ امت کی صحیح رہبری اور مسلسل رہنمائی کا فریضہ انجام پا سکے۔

بزرگان محترم! ـــــــ ہندوستانی مسلمان اسلامی سرحدوں میں سے ایک اہم سرحد پر کھڑے ہوئے ہیں، جو برسہا برس کی عظیم کوششوں کے بعد انھیں حاصل ہوئی ہے۔ ہم سب اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان تمام لوگوں کو جو اس اہم سرحد کی حفاظت کر رہے ہیں، صابر و ثابت قدم مجاہدین کا اجر عطا فرمائے اور ان کی مدد فرمائے۔

حضرات! ـــــــ قرآن و حدیث، فقہ و اصول فقہ اور شریعت اسلامیہ کے دیگر علوم و فنون کے اندر ہندوستانی علمار کی علمی و دعوتی خدمات کا ہمیں بھرپور اعتراف ہے، علوم عالیہ ہوں یا علوم آلیہ، ان تمام میں ہندوستانی علمار کی مبارک و قیمتی خدمات کا فائدہ صرف ہندوستانی مسلمانوں ہی کو نہیں بلکہ پوری ملت اسلامیہ کو پہونچا ہے، اور اب بھی ہندوستانی علماء و مفکرین کے علم و فکر اور ان کے مخلص داعیوں کی دعوتی کوششوں سے ہر جگہ لوگ برابر فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ اس وقت جبکہ مجھے آپ حضرات کے علم و فضل سے استفادہ کا موقع حاصل ہے، میں چاہتا ہوں کہ آپ کے سامنے بعض رائیں اور نظریات پیش کرنے کی سعادت حاصل کروں، اگر میرے یہ تصورات و نظریات صحیح ہوں تو اُسے میں اپنی خوش قسمتی سمجھوں گا کہ اللہ کی توفیق اور آپ حضرات کی نیک دعائیں میرے ساتھ ہیں اور اگر اس میں کوئی غلطی ہو تو مجھے امید ہے کہ آپ حضرات کا لطف و کرم اور حلم و عفو میرے شریک حال ہوگا

ا ـــــــ امت اسلامیہ آج کل ایک ایسے دور سے گذر رہی ہے جس کو بعض لوگ "اسلامی بیداری" اور بعض "شخصی شعور" (الوعی الذاتی) سے تعبیر کرتے ہیں، یہ موقع کسی بھی قوم کی ترقی اور دنیا کی قوموں میں

مناسب مقام اور پوزیشن حاصل کرنے کے لئے نہایت اہمیت کا حامل ہوتا ہے، لیکن یہ مرحلہ بڑا ہی تیز گام ہوتا ہے اور اس کی مدت بہت ہی مختصر ہوا کرتی ہے۔ ایسے موقع پر اگر امت کی علمی و فکری قیادتیں اس سے فائدہ اٹھا کر ضروری وسائل و ذرائع کو اختیار کریں تو یہ بیداری اور شخصی شعور ترقی میں بدل سکتا ہے اور امت تہذیبی و تمدنی قیادت کے راستہ پر چل کر جلد ہی اپنا مقام پا لیتی ہے۔ لیکن اگر امت کی قیادت نے اپنے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کی اور ذرائع و وسائل کو اختیار نہیں کیا اور نہ اس بیداری کو باقی رکھنے اور اسے دور ترقی میں بدلنے کے لئے ضروری مراکز قائم کیا تو بہت جلد یہ موقع ہاتھ سے نکل جائے گا اور پوری قوم و ملت دوبارہ غفلت و بے شعوری کا شکار ہو جائے گی۔ ایسے مواقع پر اور کبھی اس پر یہ غفلت اور بے شعوری اس سے زیادہ گہری طاری ہو جاتی ہے جتنی کہ اس بیداری سے پہلے تھی۔ پھر دوبارہ ایسے زریں موقع کے لئے ایک طویل مدت درکار ہوتی ہے بلکہ کبھی صدیاں گذر جاتی ہیں، شخصی بیداری کو حقیقی بیداری میں بدلنے کے لئے بہت سی باتوں کی ضرورت پڑتی ہے جن میں سے تین زیادہ اہمیت کی حامل ہیں:

(۱) دعوتی شعور :۔ ـــــــــ یہ بہت ضروری ہے کہ امت کے اندر داعیانہ روح بیدار کی جائے۔ امت کے ہر فرد کے اندر یہ احساس پیدا ہو جائے بلکہ اس کے قلب و دماغ میں یہ بات گھر کر جائے کہ اسلام عقیدہ و منہج ہر دو اعتبار سے تمام انسانیت کے لئے دائمی اور مکمل پیغام کا حامل ہے۔ جب اس درجہ کا احساس و شعور امت کے افراد کے اندر پیدا ہو جائے گا تو ان میں بحیثیت امت اپنے مقاصد کو سمجھنے اور اپنے مقام و کردار کو جاننے کی صلاحیت پیدا ہوگی، اس طرح فرزندان امت دین کی کلیات کو سمجھنے اور ان کے پس منظر میں جزئی احکام پر غور کرنے نیز دین کے مقاصد اور اس کے مصالح کا ادراک اور ان کی روشنی میں وسائل و اسباب پر احکام شرعیہ کی تطبیق نیز تمدنی اقدار اور تہذیب و تمدن کے باب میں اس امت کے قائدانہ رول اور کردار کو ادا کرنے پر قادر ہو سکیں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ آپ اس حقیقت کی طرف متنبہ فرماتے اور صحابہ کے اندر اس دعوتی احساس و شعور کو بیدار فرماتے رہتے چنانچہ اکثر و بیشتر آپ صحابہ کرام کو "انما بعثتم" (تم لوگ مبعوث کئے گئے ہو) کے لفظ سے مخاطب فرماتے تھے، جیسا کہ خود اپنے بارے میں آپ نے فرمایا "انما بعثت" (میں مبعوث کیا گیا ہوں) اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت تخریج کی ہے کہ آپ نے ایک موقع پر صحابہ کرام کو مخاطب کر کے فرمایا "انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین" — حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے صحابہ کے اندر اس شعور کو اتنا بیدار کیا کہ یہ حقیقت ان کے قلوب میں جاگزیں ہو گئی اور ان کے اقوال و افعال سے بھی اس کا اظہار ہونے لگا چنانچہ اس سلسلہ میں ربعی بن عامرؓ کا وہ قول بہت مشہور ہے جو انھوں نے فرمان روائے فارس کو مخاطب کرکے کہا تھا:

"اللہ ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"[۱]

اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس لئے بھیجا ہے کہ ہم اللہ کے بندوں میں سے جسے اللہ چاہے بندوں کی بندگی سے نکال کر ایک اللہ کی بندگی کی طرف اور دنیا کی تنگیوں سے دنیا و آخرت کی وسعتوں کی طرف اور مختلف ادیان کے جور و ستم سے عدل و انصاف کی طرف نکال لائیں۔

(۲) دوسری چیز نسبت کا احساس اور شعور ہے یعنی جس دین و ملت کی طرف ہماری نسبت ہے اس کا احساس امت کے ہر فرد کے اندر اس درجہ عام ہو جائے کہ وہ اس انتساب پر فخر محسوس کرنے لگے، بلکہ اس نسبت کے بغیر اپنا کوئی مستقل وجود ہی تسلیم نہ کرے، نیز افراد کے ذاتی جذبات و احساسات بھی اسی کے تابع ہو جائیں اور وہ ذاتی مفاد کے پیش نظر کوئی ایسا کام نہ کریں جو قومی و ملی مفاد کے خلاف ہو، بلکہ جماعتی مصالح کو حاصل کرنے کے لئے ذاتی مصالح کو قربان کرنے اور اس راہ میں جو رکاوٹیں اور مصیبتیں آئیں ان کو برداشت کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہیں۔

(۳) تیسری چیز یہ ہے کہ جس دور سے ہم گذر رہے ہیں اس کے سارے زمانی و مکانی حدود نیز ساری تنظیموں اور طاقتوں، اور ہمارے وجود و پیغام پر اثر انداز ہونے والے تمام عناصر سے ہمیں اچھی طرح واقفیت ہو، تب ہی ہم اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے کے لئے انتہائی مضبوط و مکمل منصوبہ بندی کے ساتھ صحیح رخ اور نہج پر کام کرسکیں گے، اس لئے کہ جو اپنے زمانہ اور اہل زمانہ سے واقف نہ ہو وہ جاہل ہے، دنیا اپنے سے ناواقف کو قتل کر دیتی ہے اور ایک وہ شخص جو دنیا سے واقف ہو وہ ایک دنیا کو قتل کر دیتا ہے:

فالجاهل من جهل احوال زمانه واهل زمانه وتقتل ارضٌ جاهلها وقتل ارضٌ عالمها۔

ان امور کی تکمیل کے بعد ہی وہ چیز حاصل ہو سکتی ہے جسے ہم صالح بیداری یا وعی ذاتی سے تعبیر کرتے ہیں۔

---

[۱] کما في البداية والنهاية لابن كثير۔

جو حقیقی انقلاب کی شکل اختیار کرسکتا ہے اور موجودہ تہذیب میں امت اسلامیہ کا صحیح رول ادا کرسکتا ہے۔

۲ــــ عملی یا فروعی احکام شریعت کو اس کے تفصیلی دلائل شرعی سے جاننے کا نام فقہ ہے اور اصول فقہ اجمالاً فقہی دلائل اور اس سے استنباط و استفادہ کے طریقہ کو جاننے کا نام ہے ــــ جو احکام کتاب وسنت میں مذکور ہیں وہ صریح اور مشروع اور براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ ہیں لیکن جہاں تک فقہ و اصول کا تعلق ہے تو وہ ائمہ عظام اور علماء کرام کے کتاب وسنت کے فہم اور اس میں غور و فکر کا نتیجہ ہیں ــــ کتاب وسنت اور اجماع تو محفوظ اور معصوم ماخذ ہیں۔ لیکن انسانی فہم دچاہے اس انسان کا مرتبہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو) صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی، ان میں بعض باتیں لینے کے قابل بھی ہوں گی اور بعض چھوڑنے کے لائق بھی، اسی طرح فقیہ کا اپنے زمانہ کے حالات، ماحول اور عرف و رواج سے متاثر ہونا اہل علم پر نہ مخفی ہے اور نہ ہی قابل تعجب ــــ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے نیز نصیحت پذیری کے لئے اس کو ہر زمانہ اور علاقہ کے لئے آسان بھی کردیا ہے تاکہ علماء ہمیشہ قرآن ہی کو اپنا مرجع اور سرچشمہ بنائیں، اس میں غور و فکر اور تدبر کرتے رہیں، کسی بات کو سمجھنے اور اس کی تہ تک پہونچنے کے لئے اپنی فہم و فراست کے علاوہ سنت رسول اور پیش رو علماء امت کی فقہ و فہم سے بھی مدد لیں۔ لیکن قرآن عظیم ہی ہمیشہ ہر چیز پر کامل حجت اور فیصلہ کن اور وہی اصل مرجع و سرچشمہ ہوگا جس سے تجاوز اور غفلت برتنا کسی بھی حال میں درست نہ ہوگا۔

امت اسلامیہ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والا شخص اس بات کو اچھی طرح جان سکتا ہے کہ اصلاح و تجدید کی جب بھی کوئی کوشش کی گئی تو وہ اسی وقت کامیابی کی راہ اختیار کرسکی جب کہ کتاب وسنت اور اسلاف کی فقہ و فہم سے استفادہ اور ان کی طرف رجوع کیا گیا ــــ یہی وہ عمل ہے جس کے ذریعہ حفاظت دین کو نئی زندگی ملتی ہے، اس کی فکری تجدید ہوتی ہے، وہ اس کی عقلیت اور فہم انسانی سے مطابقت کو ثابت کرتی ہے اور اس تحریک کے مقاصد اور اہداف کی تکمیل میں معاون ہوتی ہے۔

۳ــــ قرن اول میں جس طرح سے امت اسلامی کے مسائل اور ضروریات محدود تھیں اسی طرح فن فقہ ان بہت سارے وسائل و ذرائع کا بھی محتاج نہیں تھا جن کی ضرورت کا احساس بعد میں پیدا ہوا، صحابہ کرام کو کسی مسئلہ کے سمجھنے اور اس کا حکم معلوم کرنے کے لئے قرآن کریم کی صرف تلاوت اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کار سے واقفیت ہی کافی تھی، ہاں اگر اس سے انھیں کوئی صریح اور واضح رہنمائی نہیں ملتی تو قواعد کلیہ، مقاصد شریعت نیز لوگوں کے مصالح اور ان کے نفع و ضرر کو سامنے رکھ کر اجتہاد کیا کرتے تھے ــــ

یہی وجہ ہے کہ ۴۰ھ سے پہلے فقہاء صحابہ قرار کے لقب سے مشہور ہوئے۔ نہ کہ فقہاء کے نام سے اس کے بعد فقہاء تابعین اور تبع تابعین نے قرأت قرآن اور فہم قرآن کے ساتھ سنت رسول کی روایت اور حدیث کے درجات میں امتیاز پر قدرت اور عبور نیز شریعت کے مقاصد اور اس کی اساس کے ادراک وشعور کو بھی ضروری قرار دیا۔ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ اس زمانہ کے تمام یا اکثر فقہاء اپنے معاشرہ کے تہذیبی اقدار وتغیرات نیز انسانی زندگی سے متعلق مسائل سے بھی بہ خوبی واقف ہوتے تھے، اسی لئے ان کے اجتہادات لوگوں کے مسائل اور زندگی کی مشکلات کا حقیقت پسندانہ اور مناسب حل ہوا کرتے تھے۔ اس وقت ایک مجتہد اور فقیہ پوری امت کے طرز فکر اور ضمیر کا نمائندہ ہوتا تھا وہ ان کی زبان میں گفتگو کرتا اور ان کی مشکلات ومسائل کو سمجھنے پر پوری طرح قادر ہوتا تھا۔ چنانچہ وہ علم الاجتماع، سیاسیات، علم الاقتصاد اور علم النفس کا بھی عالم وماہر ہوا کرتا تھا، جیسا کہ آج کل ان علوم کے متخصصین ہوتے ہیں، اور وہ اپنی اس واقفیت اور وسیع علم سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شریعت کی تطبیق اور قانون سازی پر قادر ہوتا تھا ——— لیکن یہ علم وآگہی سماج کے نت نئے پیدا ہونے والے مسائل کے ہجوم اور سوسائٹی کی تیز رفتار ترقی کے باعث کسی منظم ادارہ کے سانچہ میں نہ ڈھل سکا جو ترقی کی منزلیں طے کرے اور جس کا دائرہ وسیع ہوتا چلا جائے، پھر جیسا کہ معلوم ہے ہماری تاریخ میں سیاسی اور فقہی قیادت کے درمیان پیدا ہو جانے والی تفریق اور باہمی بُعد نے اجتہاد اور فقہی استنباط کے اس عمل کے ایک منظم ادارہ بننے کے امکان کو اور بھی کم کر دیا بالآخر اس نے سلطان وقرآن اور حکومت وشریعت کے درمیان فصل کی دیوار کھڑی کر دی اور بہت سے علماء کو آزمائشوں اور ابتلاؤں کا سامنا کرنا پڑا، جن میں سر فہرست حضرات ائمہ اربعہ ہیں۔ نیز اس صورت حال نے غیرت مند اور فکر مند اہل علم کو اس اندیشہ میں مبتلا کر دیا کہ اجتہاد کے میدان میں وہ لوگ نہ کود پڑیں جو اجتہاد پر قادر نہ ہوں اور ورع وتقوی سے خالی ہوں۔ اس طرح دوسری امتوں کی طرح یہ امت بھی شاہان وقت کی خواہشات اور ارباب اقتدار کی مرضیات کی تکمیل اور برآری کے لئے دین میں تحریف شروع کر دیں گی۔ اسی لئے فقہاء نے اجتہاد کی شرائط میں سختی برتی، بلکہ بعض نے تو یہاں تک کہا کہ اب اجتہاد کی ضرورت باقی نہ رہی اور اسلاف نے اخلاف کے لئے کچھ چھوڑا ہی نہیں، اور اگر کوئی حکم اسلاف کے اقوال وفتاوی میں (جن کی تعداد لاکھوں سے متجاوز ہے) مذکور نہ بھی ہو تو یہ ممکن ہے کہ ان کے اقوال اور ان کے متعین کئے ہوئے اصول وقواعد کی روشنی میں اس کا حکم متعین کیا جائے، بعض نے اس اصول کو سامنے رکھ کر کہ "دفع مضرت، جلب منفعت سے بہتر ہے" اس بات کی دعوت دی ہے کہ اب اجتہاد کا دروازہ بالکل بند

ہوجانا چاہئے اور مجتہدین مطلق کے علاوہ کسی کو اجتہاد کی اجازت ہی نہ ہونی چاہئے۔

لیکن ہمارے نزدیک ـــــ اجتہاد، فکری تبدیلی، یعنی ایک فکر سے دوسری فکر کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے، فکر ایسی چیز ہے جسے نہ کوئی قرار ہے اور نہ ہی وہ ہمیشہ کسی ایک متعین راہ پر گامزن رہ سکتی ہے، اگر کسی قوم میں فکری جمود پیدا ہوجائے تو اس کے اندر سے اجتہادی صلاحیت بھی بالکل ختم ہوجاتی ہے یا کمزور پڑجاتی ہے اور وہ قوم مجتہدین و مفکرین کو پیدا کرنے سے قاصر ہوجاتی ہے ـــــ سلسلہ اجتہاد کے موقوف ہونے ہی نے علماء کو ان مختلف حدود کے سمجھنے سے قاصر رکھا جن کا جاننا اور سمجھنا شارع کے منشاء کے مطابق مسائل کا حل تلاش کرنے کے لئے نہایت ضروری ہے، بالکل اسی طرح جیسا کہ اس امت کے اندر عام فکری جمود کے پیدا ہوجانے ہی کی وجہ سے وہ عمرانیات و اقتصادیات اور سماجیات وغیرہ مختلف علوم میں پیچھے رہ گئی جن کے بغیر کوئی تمدن و تہذیب ترقی یافتہ نہیں کہی جاسکتی، حالاں کہ اس طرف سب سے پہلے نقیہ العصر و قاضی وقت علامہ ابن خلدون نے توجہ کی تھی، چنانچہ انھوں نے علم الاجتماع اور عمرانیات وغیرہ کی تعمیر و ترقی کی نہایت سنجیدہ کوشش بھی کی لیکن اس وقت کے عام فکری جمود نے اس بات کی بالکل اجازت نہیں دی کہ ان کی یہ کوشش بارآور ہوسکے اور وہ منزل مقصود تک پہونچ سکیں، اگر ان کی یہ کوشش کامیاب ہوجاتی تو امت اسلامیہ اس وقت نئے سرے سے اپنی سابقہ پوزیشن حاصل کرسکتی تھی اور آج اس دنیا کا نقشہ ہی بدلا ہوا ہوتا۔

اسی طرح ابن خلدون کے بعد آنے والے مسلمانوں نے بھی ان کی کوششوں کو اختیار نہیں کیا اس لئے اس کے کچھ آثار اور ثمرات بھی ظاہر نہ ہوسکے۔ ہاں البتہ مغربی علماء نے ابن خلدون کے علمی و فکری ذخیرہ سے بہت فائدہ اٹھایا اور انہی بنیادوں پر علوم اجتماعیہ کے بہت سے قواعد وضع کئے اور اس میں کافی ترقی کی جس سے دوسری قومیں بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں، اسی لئے ان کی تہذیب و ثقافت عالمی حیثیت کی حامل ہوگئی۔

۴ ـــــ اس میں کوئی شک نہیں کہ آج کے دور میں سماجیات و اقتصادیات وغیرہ میدانوں میں انہی علوم کے متخصص علماء کو قیادتیں حاصل ہیں اور فقہاء کرام کا دائرہ کار (بالخصوص مغربی علوم کی وسعت اور سارے عالم میں جس میں عالم اسلام بھی شامل ہے مغربی تہذیب و ثقافت کے غلبہ کے بعد) صرف چند امور تک محدود ہو کر رہ گیا ہے، نیز زندگی میں ان کا کردار اور حیثیت ثانوی بن گئی ہے

۵ ـــــ آج کل علوم اجتماعی و انسانی کا دائرہ اتنا وسیع ہوچکا ہے کہ تنہا ایک عالم کے لئے صرف ایک علم کے انواع و اقسام سے بھی اچھی طرح واقف ہونا دشوار ہوگیا ہے۔ چنانچہ صرف علم الاجتماع کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی

"رشاخیں ہیں اور ہر شاخ اپنی جگہ ایک مستقل علم وفن کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی حال دوسرے علوم وفنون کا بھی ہے، کسی مسئلہ کے شرعی حکم کو معلوم کرنے کے لئے مجتہد ان علوم اور ان کے مقتضیات سے بالکل صرف نظر کرے، یہ درست نہیں اس لئے کہ یہ بھی ان علوم ومسائل ہی کا جز ہیں جن کے بغیر کوئی اجتہاد مکمل نہیں ہو سکتا۔

حکم شرعی کے کچھ ارکان ہیں، حاکم، محکوم علیہ اور محکوم فیہ۔ انسان محکوم علیہ ہے، فعل انسانی جس کے بارے میں کوئی حکم دیا جائے محکوم فیہ ہے ــــــ محکوم علیہ کی اہلیت نیز فعل انسانی سے متعلق امور سے اجتہادی بحث کرنا کسی مجتہد کے لئے علوم انسانی واجتماعی سے اچھی طرح واقفیت کے بغیر بہت دشوار ہے ــــــ اسی لئے ہماری ذمہ داریوں میں یہ بھی ایک اہم ذمہ داری ہے کہ ان علوم اور امور کی طرف بھی خصوصی توجہ دیں جو اجتہادی حیثیت سے مسائل اور اس میں اختصاص پیدا کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ اس سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ اب عمل اجتہاد کسی ایک ایسے فقیہ کے ذریعہ مکمل نہیں ہو سکتا جو صرف کتاب وسنت کے نصوص میں غور وفکر اور ان کو ڈکشنریوں کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہو، بلکہ اب اجتہادی کام، قرآن وحدیث کو غور وفکر سے پڑھنے، دلائل شرعیہ کو گہری نظر سے دیکھنے نیز اسلامی قواعد وکلیات اور اس کے مقاصد وغایات کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ اقتصادیات، سماجیات، نفسیات وعمرانیات وغیرہ کی بھی وسیع معلومات کا محتاج ہے، یہ تمام امور اجتہاد کے وہ وسائل اور ذرائع ہیں جن سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان کی حیثیت بنیادی اور اساسی ہو گئی ہے۔ اب ظاہر ہے ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کسی ایک مفتی یا چند مفتیوں کی ایک کمیٹی کے لئے نہایت دشوار ہے بلکہ اس کے لئے تو ایسے متعدد اداروں کی ضرورت ہے جو ایک دوسرے کی معاون اور باہم مربوط ہوں اور علمی اکیڈمیوں اور تحقیقی اداروں کی صورت میں وہ کام کریں تاکہ اس کے بعد پختہ رائیں، درست اجتہادات اور ایسے فتاویٰ سامنے آئیں جو امت مسلمہ کو شریعت کی مضبوط بنیادوں پر قائم اور زندگی کے تمام گوشوں کو اسلام سے مربوط رکھیں ــــــ اس وقت انفرادی فتاویٰ وقت کے تقاضوں اور ضرورتوں کی تکمیل کے لئے ناکافی ہونے کے علاوہ بہت زیادہ نقصان اور اختلاف وانتشار کا بھی سبب بن رہے ہیں۔

۶ ــــــ موجودہ انسانی واجتماعی علوم کو، علوم شرعیہ کے وسائل وذرائع کے طور پر استعمال کرنے کے لئے اولاً ان علوم کو اسلام کا پیرہن پہنانا نہایت ضروری ہے، اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان علوم کو از سر نو اسلامی افکار ونظریات کی روشنی میں دیکھا اور پرکھا جائے۔ اس فریضہ کو انجام دینے کے لئے درج ذیل امور قابل لحاظ ہیں:

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ علم وفکر اور تہذیب وثقافت کا ماخذ وسرچشمہ بھی کتاب وسنت ہی کو بنایا جائے جیسا کہ عقائد واحکام کے مصادر یہی دونوں ہیں۔ اس کے لئے ایسی غیر معمولی محنت درکار ہے جس سے انسانی واجتماعی علوم

کے ماہرین اپنے فن اور مباحث سے متعلق آیات واحادیث تک پہونچ سکیں اور اس پر غور وتدبر کر سکیں نیز کتاب سنت کے نصوص کو سمجھنے کے لئے ضروری اصول وقواعد سے بھی انھیں اچھی طرح واقفیت ہو تاکہ انھیں اپنے افکار ونظریات پر پورا پورا اعتماد ہو سکے۔ ان کے لئے اس کی حیثیت بالکل وہی ہو گی جو فقہاء کے لئے اصول فقہ کی ہے، لیکن فقہ اور علوم اجتماعی میں فرق یہ ہے کہ فقہ کا تعلق جزئی اور تفصیلی مسائل سے ہے اور علوم اجتماعیہ کا تعلق عام اجتماعی ومعاشرتی حالات کی معرفت سے ہے۔

(۲) دوسرا اہم کام علوم اسلامیہ کے سرمایہ کو آسان بنا کر پیش کرنے کا ہے، تاکہ اس سے ماہرین سماجیات وغیرہ بھی اسلامی سرمایہ کے اس حصہ تک بآسانی پہونچ سکیں اور اسے اخذ کر سکیں جن کا تعلق اجتماعی وانسانی علوم سے ہے، یہ کام مختلف اور متنوع قسم کے علمی منصوبوں اور اکیڈمیوں کا محتاج ہے اور ایک اہم ترین کام یہ ہے کہ بہت سے اختلافی اصولی دلائل کا تعمق کے ساتھ تحلیل وتجزیہ کیا جائے، جدید پیش آمدہ مسائل وحالات کو سمجھا جائے، نیز فقہی اختلاف اور مختلف فقہ کا تقابلی مطالعہ کیا جائے کہ یہ تحقیق ومطالعہ مسلم علماء اجتماعیات کو بہت سا ایسا علمی وفکری سرمایہ فراہم کرے گا جن کی انھیں اس زمانہ میں شدید ضرورت ہے۔

(۳) تیسری چیز یہ ہے کہ ان علوم اجتماعی کے اندر موجودہ مغربی ثقافتی ذخیرہ ہے اس کا اسلامی نقطۂ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے ناقدانہ مطالعہ اور محاکمہ کر کے اسلامی احکام کے توازن اور تفوق کو ثابت کیا جائے تاکہ اس طرح مغربی علوم کے ایجابی وسلبی پہلوؤں کو الگ کر کے ایجابی سے استفادہ اور سلبی کو نظر انداز کرنا ممکن ہو سکے ان علوم کا ناقدانہ مطالعہ ومحاکمہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ ان میں اس کے ایک خاص تاریخی پس منظر کے تحت نصرانیت ویہودیت اور یونانی بت پرستی کے اثرات بھی کثرت سے شامل ہو گئے ہیں، اس لئے کہ ان کی بنیاد ہی اس نظریہ پر ہے جس میں وحی کو مصدر علم ماننے سے انکار کیا گیا ہے اور علم ومعرفت کے سلسلہ میں صرف مادیات ومحسوسات ہی پر اعتماد کیا گیا ہے، اس طرح محسوس وسائل وذرائع علم کے علاوہ کسی بھی ذریعہ سے حاصل ہونے والے علم کو خرافات وواہیات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۴) ایک ایسے جدید اسلامی علمی اور فکری منہج کی ضرورت ہے جو ان تمام علوم کو حاوی ہو اور اسے ایک سانچے میں ڈھال سکے تاکہ اسلام کا اجتماعی اور انسانی طرز فکر ایک ایسا تہذیبی اور ثقافتی متبادل بن سکے جو کتاب الٰہی کی ہدایت سے ہم کنار اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نور رسالت سے ضیاء بار ہو۔

۷ ــــــ موجودہ اکثر مدارس ومعاہد دینیہ میں جو علوم وفنون اور مباحث پڑھائے جاتے ہیں ان پر نظر ثانی کی

سخت ضرورت ہے، اس لئے کہ جو طریقہ ہائے تعلیم ان میں رائج ہیں اور جو کتابیں طالب علم کو مختلف تعلیمی مرحلوں میں پڑھائی جاتی ہیں ان میں سے اکثر کتب اور طریقہ تعلیم ایک ایسے فقیہ کو بھی پیدا کرنے میں ناکام ہے جو علماء کرام کے مذاہب کو سمجھنے، ان کے اصول و قواعد کا تجزیہ کرنے اور اس کی روشنی میں دوسرے مسائل کی تخریج کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو یا کم سے کم ائمہ کے مختلف اقوال کے درمیان ترجیح و تطبیق ہی کا کام انجام دے سکے، اس لئے موجودہ نصاب تعلیم کے تنقیدی جائزہ اور اس کی اصلاح کی طرف ماہر و باصلاحیت اور ممتاز علماء کو متوجہ کرنا بہت ضروری ہے ورنہ رفتہ رفتہ علم و علماء اس دنیا سے ناپید ہوتے رہیں گے اور جہالت زیادہ سے زیادہ عام ہوتی چلی جائے گی۔

ان لا تفعلوہ تکن فتنۃ فی الارض وفساد کبیر ۔۔۔۔۔۔۔

۸۔۔۔۔۔۔ محترم حضرات! ۔۔۔۔۔۔ اخیر میں مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجئے کہ ہمیشہ اجتہاد و استنباط کا دروازہ بند ہو جانے کی وجہ سے اگر تمام ممالک میں نہیں ۔۔۔۔ تو کم سے کم اکثر ممالک میں شریعت اسلامی معطل ہو کر رہ گئی ہے حالاں کہ انسانی زندگی رواں دواں ہے اس میں جمود و تعطل نہیں، اس لئے اقتصادی و سیاسی اور معاشرتی زندگی بھی فقہاء کرام کے انفرادی و اجتماعی یا ناکافی فتاوی (جس کی بنیاد وسیع اور کافی مطالعہ پر مبنی نہ ہو) کے انتظار میں نہیں ٹھہر سکتی۔ اگر ایسی صورت حال پیدا ہو گئی تو اللہ کے نازل کئے ہوئے احکام سے انحراف اور عدول کے لئے اللہ کے سامنے ہم بھی جواب دہ ہوں گے اور یہ جواب دہی ان لوگوں کی جواب دہی سے کم بھی نہ ہوگی جو خود ایسا عمل کریں گے۔ لہٰذا جلد از جلد کسی علمی اکیڈمی کے قیام کی آپ سعی کریں، اس کار تقوی پر باہم تعاون کریں اور اپنی مکمنہ کوشش ایسی تحقیق اور فکر میں صرف کریں جو امت مسلمہ کی ضروریات کو شریعت مطہرہ کی روشنی میں پوری کرے۔

۹۔۔۔۔۔۔ علماء کرام! ۔۔۔۔ اخیر میں اس اہم نکتہ کی طرف بھی آپ کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ ہمیں جو فقہی ذخیرہ وراثت میں ملا ہے وہ ایک ایسی عظیم امت کے علماء و فقہاء کا مرتب کیا ہوا ہے جو دنیا کی عظیم ترین امت تھی، اور جس کی حکومت اپنے وقت میں دنیا کی سب سے بڑی طاقت تھی، بہت سارے احکام جو اسی حیثیت کی نمائندگی کرتے ہیں، بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ موجودہ حالات میں ان کا کوئی مقام نہیں رہ گیا ہے ہمیں اس عظیم ذخیرہ کی حفاظت اور اس پر فخر کرنے اور شکر کرنے کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے دعاء کرتے رہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ امت مسلمہ کی عزت و وحدت اور اس کی شرافت و برتری کو دوبارہ لوٹا دے۔ اس وقت ہم اس ذخیرہ سے مکمل طور پر استفادہ بھی کر سکیں گے، اس وقت ہمارے سامنے ایسے مشکلات و مسائل بھی ہیں جن سے ہمارے اسلاف دوچار نہیں ہوئے تھے اس لئے ان مسائل کو اچھی طرح سمجھنا اور اس سلسلہ میں مناسب

فقہی احکام مستنبط کرنا صرف ہماری ہی ذمہ داری ہے ـــــــــــ اگر ایک طرف ہمارا موروثی فقہی ذخیرہ ماضی میں امت اسلامیہ کی سربلندی اور اس کی عزت و مجد کی نمائندگی کرتا ہے تو وہیں دوسری طرف اس دور میں ہمیں ایک ایسے فقہ کی تدوین کی ضرورت کا بھی احساس دلاتا ہے جس کو ہم "فقہ الأقلیات" کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں، اس لئے کہ اس وقت مختلف ممالک میں مسلمانوں اور نو مسلموں کی ایک بڑی تعداد اقلیت میں ہے اور ان کا معاصر حکومتی نظام ایسا نہیں ہے جو ان کے لئے ایسے حالات پیدا کر سکے جس میں انھیں کامل طور پر اسلامی زندگی کو اختیار کرنا ممکن ہو سکے، یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ ان کے مسائل کو ان علماء کے فتاویٰ کے تابع کرنا جو ایسے اسلامی ممالک کے رہنے والے ہوں جہاں اس طرح کے مسائل درپیش نہیں، ان لوگوں کو حرج اور مشقت میں ڈالنے کے مرادف ہے جو بہت سے افراد کے اسلامی احکام سے برگشتہ ہونے، کفر والحاد کے ماحول سے متاثر ہو کر انسانی احکام و قوانین کو اسلامی شریعت کے مقابلہ بہتر جاننے اور اس طرح (العیاذ باللہ) دین اسلام کے دائرہ سے نکل جانے کا سبب بھی بن سکتا ہے ـــــــــــ لہٰذا ان مسلم اقلیتوں کے مسائل اور ان کے حالات و مسائل کو اچھی طرح سمجھنا نیز ان تنظیموں اور طاقتوں سے بھی واقف ہونا جو ان ممالک میں مؤثر ہیں اور قائدانہ رول ادا کر رہی ہوں، علماء و اصحاب فکر کے لئے نہایت ضروری ہے ـــــــــــ ان مسلم اقلیات کے مشکلات کے حل کے لئے وسیع علمی معلومات بھی درکار ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کے احکام دوسرے مسلم ممالک میں رہنے والوں کے احکام سے یقیناً مختلف ہوں گے اس لئے ہمیں ہمیشہ اور بالخصوص ان مسلم اقلیتوں کے سلسلہ میں کوئی حکم یا فتویٰ دیتے وقت اللہ کے خوف کو ملحوظ رکھنا چاہئے ـــــــــــ یہ امر بھی نہایت ضروری ہے کہ ان اقلیتوں کے درمیان اختلافات کو دور کر کے اتحاد و اتفاق کو پیدا کرنے نیز انھیں اقتصادیات و سماجیات، سیاسیات اور علم النفس وغیرہ سے متعلق بھی ضروری معلومات بہم پہونچانے کی بھرپور کوشش کی جائے تاکہ وہ اکثریتی فرقہ کے ساتھ (جن کے مابین وہ زندگی گذار رہے ہیں) بہتر سے بہتر معاملہ کر سکیں، معاشرہ ان کو گری ہوئی نظر سے نہ دیکھے، بلکہ وہ معاشرہ میں سیادت و قیادت کا کردار بھی ادا کر سکیں اور ان کی حیثیت مقتدیٰ اور متبوع کی ہو، اسی طرح ان کو ان تمام عوامل سے دور رکھیں جو اکثریتی فرقہ کو ان کے ساتھ حسد و بغض اور تنگی کا معاملہ کرنے پر ابھارتے ہوں ـــــــــــ اللہ تعالیٰ توفیق سے ہم کنار کرے اور آپ کی حفاظت و نگہبانی فرمائے۔

اخیر میں آپ تمام حضرات کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں کہ آپ نے بڑی سنجیدگی اور صبر و اطمینان کے ساتھ میری ان گذارشات کو سنا ـــــــــــ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

خطبۂ صدارت

از ———— حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

حضرات!

زندگی متحرک اور تغیر پذیر ہے:

اسلام اللہ تعالیٰ کا آخری پیغام ہے اور کامل و مکمل طور پر دنیا کے سامنے آچکا ہے اور اعلان کیا جاچکا ہے کہ:

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا۔[1]

آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کردیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کردی اور دین کی حیثیت سے اسلام کو تمہارے لئے پسند کرلیا۔

ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کا دین مکمل ہے، دوسری طرف یہ حقیقت ہے کہ زندگی متحرک اور تغیر پذیر ہے اور اس کا شباب ہر وقت قائم ہے۔ ع

جاوداں، پیہم دواں، ہر دم رواں ہے زندگی

اس رواں دواں، سدا جواں زندگی کا ساتھ دینے اور اس کی رہنمائی کے لئے اللہ تعالیٰ نے آخری طور پر جس دین کو بھیجا ہے اس کی بنیاد اگرچہ ابدی عقائد و حقائق پر ہے، مگر وہ زندگی سے پر ہے اور حرکت اس کی

---

[1] المائدہ: ۳۔

رگ و پے میں بھری ہوئی ہے، اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت رکھی ہے کہ وہ ہر حال میں دنیا کی رہنمائی کر سکے اور ہر منزل میں تغیر پذیر انسانیت کا ساتھ دے سکے، وہ مستشرقین اور مغربی مورخین کے بقول کسی خاص عہد کی تہذیب یا کسی خاص دور کا فن تعمیر نہیں جو اس دور کی یادگاروں کے اندر محفوظ ہو اور اپنی زندگی کھو چکا ہو جیسا کہ ہم یونانی، رومی تہذیب یا ترک اور مغل فن تعمیر کے متعلق کہا کرتے ہیں، بلکہ وہ زندگی ہی کی طرح ایک زندہ دین اور ایسا ابدی پیغام ہے جو کہ طبعی حقائق اور نوامیسِ فطرت کی طرح بقائے دوام کی خلعت سے سرفراز ہے۔

ذالك تقدير العزيز العليم[1] ـــــــ یہ ہے اندازہ غالب اور علم رکھنے والے کا۔

صنع الله الذی اتقن کل شئ[2] ـــــــ کاریگری اللہ کی جس نے ہر چیز کو محکم کیا۔

یہ ایسا جامع اور مکمل دین ہے جس کے بعد کسی دوسرے دین کا نہ انتظار ہے اور نہ کسی نئے پیغام کی ضرورت رہ جاتی ہے، دوسری طرف اس دین کے اندر مسلسل زندگی اور توانائی اور سرگرمی پائی جاتی ہے، مذہب اپنی اس صلاحیت کی بنا پر "تغیر" کو ایک حقیقت مانتا ہے اور اسکے لئے وہ ساری گنجائش رکھتا ہے جو ایک صالح، صحیح، فطری اور جائز تغیر کے لئے ضروری ہو۔ مذہب زندگی کا ساتھ دیتا ہے لیکن یہ محض ساتھ دینا یا محض "رفاقت" اور پیروی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مذہب کا یہ بھی فریضہ ہے کہ وہ اس کا فرق کرے کہ یہ صالح تغیر ہے اور غیر صالح تغیر ہے، یہ تخریبی رجحان ہے اور وہ تعمیری رجحان ہے اس کا نتیجہ انسانیت کے حق میں یا کم سے کم اس مذہب کے پیرؤں کے حق میں کیا ہو گا؟ مذہب جہاں رواں دواں زندگی کا ساتھ دینے والا ہے وہاں زندگی کا محتسب اور نگراں اور اس کا اتالیق GUARDIAN بھی ہے نہ کہ نظریاتی فلسفوں کی طرح جامد، بلکہ وہ زندہ انسانوں کے لئے زندگی و توانائی سے بھرپور ایسا مکمل اور جامع دین ہے جو اس کے احساسات سے واقف اور ضروریات اور تقاضوں کا اعتراف اور مشکل مسائل میں اس کی رہنمائی کرتا اور فساد اور بگاڑ کے راستہ پر جانے سے روکتا ہے۔

امت محمدیہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت عطا فرمائی تھی کہ وہ مسلسل اور پیہم انقلابات اور لامتناہی مسائل و مشکلات کا سامنا کرے جن کا پہلے سے کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا، پھر زمانہ کے تغیرات، جگہ کی تبدیلی

---

[1] الانعام: ۱۲

[2] النمل: ۸۸

اور ماحول کے اختلاف و تنوّع سے بھی اس کو واسطہ پڑا۔

یہ دین چوں کہ آخری اور عالمگیر دین ہے اور یہ امت آخری اور عالمگیر امت ہے اس لئے یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ دنیا کے مختلف انسانوں اور مختلف زمانوں سے اس کا واسطہ رہے گا۔ اور ایسی کشمکش سے اس کو مقابلہ کرنا ہوگا جو کسی دوسری امت کو دنیا کی تاریخ میں پیش نہیں آئی، اس امت کو جو زمانہ دیا گیا ہے وہ سب سے زیادہ پُراز تغیرات اور پُراز انقلابات ہے اور اس کے حالات میں جتنا تنوّع ہے وہ تاریخ کے کسی گذشتہ دور میں نظر نہیں آتا۔

ماحول کے اثرات کا مقابلہ کرنے اور زمان و مکان کی تبدیلیوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لئے دو انتظامات فرمائے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی کامل و مکمل اور زندہ تعلیمات عطا فرمائی ہیں جو ہر کشمکش اور ہر تبدیلی کا بآسانی مقابلہ کر سکتی ہیں اور ان میں ہر زمانہ کے مسائل و مشکلات کو حل کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے۔

دوسرے اس نے اس کا ذمہ لیا ہے (اور اس وقت تک کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے) کہ وہ اس دین کو ہر دور میں ایسے زندہ اشخاص عطا فرماتا رہے گا جو ان تعلیمات کو زندگی میں منتقل کرتے رہیں گے اور مجموعاً یا انفراداً اس دین کو تازہ اور اس امت کو سرگرم عمل رکھیں گے، اس دین میں ایسے اشخاص کے پیدا کرنے کی جو صلاحیت و طاقت ہے اس کا اس سے پہلے کسی دین سے اظہار نہیں ہوا اور یہ امت تاریخ عالم میں جیسی مردم خیز ثابت ہوئی ہے، دنیا کی قوموں اور امتوں میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، یہ محض اتفاقی بات نہیں ہے بلکہ انتظام خداوندی ہے کہ ہر دور میں جس صلاحیت و قوت کے آدمی کی ضرورت تھی اور "زہر" کو جس "تریاق" کی حاجت تھی وہ اس امت کو عطا ہوا۔

اسلام جزیرۃ العرب سے (جہاں زندگی سادہ اور تمدن انتہائی محدود تھا) نکل کر مصر و شام، عراق و ایران اور دوسرے وسیع، زرخیز اور سرسبز و شاداب خطوں میں پہونچ گیا تھا جہاں کا نظام تمدن و معیشت، تجارت، انتظام ملکی، سب بہت وسیع اور پیچیدہ شکلیں اختیار کر گئے تھے، اس وقت ان نئے حالات و مسائل میں اسلام کے اصول کی تطبیق کے لئے بڑی اعلیٰ ذہانت، معاملہ فہمی، باریک بینی، زندگی اور سوسائٹی سے وسیع واقفیت، انسانی نفسیات اور اس کی کمزوریوں سے باخبری، قوم کے طبقات اور زندگی کے مختلف شعبوں کی اطلاع اور اس سے بیشتر اسلام کی تاریخ، روایات اور روح شریعت سے گہری واقفیت،

عہد رسالت اور زمانہ صحابہ کے حالات سے پوری آگاہی اور اسلام کے پورے علمی ذخیرہ (قرآن و حدیث اور سنت و قواعد پر کامل عبور کی ضرورت تھی۔

ائمہ اربعہ اور ان کی خصوصیات

یہ اللہ کا بہت بڑا فضل تھا اور اس امت کی اقبال مندی کہ اس کار عظیم کے لئے ایسے لوگ میدان میں آئے جو اپنی ذہانت، دیانت، اخلاص اور علم میں تاریخ کے ممتاز ترین افراد ہیں۔ پھر ان میں سے چار شخصیتیں امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ) جو فقہ کے چار دبستان فکر کے امام ہیں اور جن کی فقہ اس وقت تک عالم اسلام میں زندہ اور مقبول ہے اپنے تعلق باللہ، للہیت، قانونی فہم، علمی انہماک اور جذبۂ خدمت میں خاص طور پر ممتاز ہیں، ان حضرات نے اپنی پوری زندگی اور اپنی ساری قابلیتیں اس بلند مقصد اور اس اہم خدمت کے لئے وقف کر دی تھیں، انھوں نے دنیا کے کسی جاہ و اعزاز اور کسی لذت و راحت سے سروکار نہیں رکھا تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کو دو بار عہدۂ قضا، پیش کیا گیا اور انھوں نے انکار کیا، یہاں تک کہ قیدخانہ ہی میں آپ کا انتقال ہوا۔ امام مالکؒ نے ایک مسئلہ کے اظہار میں کوڑے کھائے اور ان کے شانے اتر گئے، امام شافعیؒ نے زندگی کا بڑا حصہ عسرت میں گذارا اور اپنی صحت قربان کردی، امام احمدؒ نے تن تنہا حکومت وقت کے رجحان اور اس کے "سرکاری مسلک" کا مقابلہ کیا اور اپنے مسلک اور اہل سنت کے طریقہ پر پہاڑ کی طرح جمے رہے۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے موضوع پر تنِ تنہا اتنا کام کیا اور مسائل و تحقیقات کا اتنا بڑا ذخیرہ پیدا کر دیا جو بڑی بڑی منظم جماعتیں اور علمی ادارے بھی آسانی سے نہیں پیدا کر سکتے۔ امام ابوحنیفہؒ نے تراسی ۸۳ ہزار مسائل اپنی زبان سے بیان کئے جن میں سے اڑتیس ۳۸ ہزار عبادات سے تعلق رکھتے ہیں اور پینتالیس ہزار معاملات سے[1]۔

شمس الائمہ کردری نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے جس قدر مسائل مدون کئے ان کی تعداد چھ لاکھ ہے[2]۔ المدونہ میں جو امام مالکؒ کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے چھتیس ۳۶ ہزار مسائل ہیں۔ کتاب الام جو امام شافعیؒ کے افادات

---

[1] فجر الاسلام، بحوالہ مناقب ابی حنیفہ للمکی ص ۹۶، جلد ۲، ص ۱۸۸۔

[2] سیرۃ النعمان، مولانا شبلی نعمانی، بحوالہ قلائد عقود العقیان۔

کا مجموعہ ہے سات ضخیم جلدوں میں ہے۔ ابوبکر خلال (م ۳۱۱ھ) نے امام احمد کے مسائل چالیس جلدوں میں جمع کئے[1]۔

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ان ائمہ فن اور صاحب اجتہاد علما، کا پیدا ہوجانا اس دین کی زندگی اور اس امت کی کارکردگی کی صلاحیت کی دلیل تھی، ان کی کوششوں اور ذہانتوں سے اس امت کی علمی و معاملاتی زندگی میں ایک نظم اور وحدت پیدا ہوگئی اور اس ذہنی انتشار اور معاشرتی بے نظمی اور ابتری سے محفوظ ہوگئی جس کی دوسری قومیں اپنے ابتدائی عہد میں شکار ہوچکی ہیں۔ اور وہ تدریجی طور ایسے لادینی راستے پر پڑ گئیں کہ ان کے لئے لادینی نظام زندگی اختیار کرنا ضروری ہوگیا۔ یا پھر ایسے غیر اسلامی قوانین کو انھیں اختیار کرنا پڑتا جو اس کی دینی روح اور اصول و مبادی سے متصادم ہوں۔ اور وہ مسیحی یورپ کے نظریہ دین و سیاست کی تفریق کے ان اصولوں کو اختیار کرنے پر مجبور ہوجاتے جو خاص حالات و ماحول اور مسیحی مذہب کی مخصوص وضع اور ساخت کا نتیجہ تھا۔

اگر خدا نخواستہ علمائے متقدمین فقہی اجتہاد و احکام اور مسائل کے استنباط و استخراج میں کسلمندی اور سستی اور ڈھیل سے کام لیتے اور جدوجہد کی زندگی کے بجائے راحت و آرام کو اختیار کرتے یا ان کے علمی کارنامے اہمیت کے حامل نہ ہوتے اور ان کے فطری ملکہ اور صلاحیت میں جمود و تعطل پیدا ہوجاتا تو اس وقت کی حکومت عملی زندگی اور وقت کے مطالبات و تقاضوں سے مجبور ہوکر رومی اور ایرانی قوانین کو اسلامی دنیا پر منطبق کردیتی اس لئے کہ نئے حالات و مسائل سے مسلمانوں کا سابقہ تھا۔ تجارت و زراعت، جزیہ و خراج، محکومین اور مفتوحہ ممالک کے نئے نئے مسائل درپیش تھے، قدیم عادات و رواج کا بہت بڑا ذخیرہ اور نئی نئی ضروریات تھیں جو مسلمانوں کی قوت فیصلہ اور اسلامی احکام کی منتظر تھیں۔ ان میں سے نہ کسی ضرورت کو ٹالا جاسکتا تھا اور نہ سرسری طور پر ان سے گذرا جاسکتا تھا، حکومت مفصل و مکمل آئین و قانون سلطنت کی طالب تھی، حکومت کی انتظامی مشین کو روکا نہیں جاسکتا تھا، اگر قانون اسلامی کی ترتیب میں تاخیر ہوتی تو وہ رومی یا ایرانی قانون اختیار کرنے پر مجبور تھیں جس کا نتیجہ وہ ہوتا جو اس وقت کی نام نہاد اسلامی سلطنتوں کا ہوا ہے علمار کی ذراسی غفلت اور محافظین سنت کی دماغی کاہلی اور راحت پسندی اس امت کو ہزاروں برس کے

---

[1] کتاب کا نام الجامع العلوم لامام احمد ہے۔

لئے اسلامی معاشرت اور اس کے اجتماعی قوانین کی برکت سے محروم کر دیتی ۔ ؏

یک لحظہ غافل بودم وصد سالہ راہم دور شد

اور مساجد میں تھوڑے وقت اور محدود مدت کے لئے دینداری کی زندگی گذارنا اور اپنے گھروں، بازاروں اور عدالتوں میں زیادہ وقت جاہلی یا لادینی زندگی گذارنا اس کے لئے نوشتۂ تقدیر بن جاتا، جیسا کہ اس وقت ان ملکوں اور حکومتوں کا حال ہے جن کا سرکاری مذہب تو عیسائیت ہے لیکن ان کے پاس مسیحی قانون شریعت موجود نہیں یا جیسا کہ (انتہائی شرمندگی اور افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے) ان ملکوں اور حکومتوں کا حال ہے جو عقیدے اور عبادات کی حد تک تو مسلمان کہلاتی ہیں لیکن اسلام کو قانون شریعت کے طور پر قبول نہیں کرتیں، اگر یہ بات اس مسیحیت کے لئے قابل قبول اور گوارا ہے جو دستور اور قانون سازی کے سرچشمہ سے محروم ہے اور دین کو زندگی پر منطبق کرنے پر اس کو اصرار بھی نہیں لیکن یہ کسی طرح بھی اس اسلام کے لئے قابل قبول نہیں ہو سکتا جو دین و دنیا اور عبادت و سیاست کا جامع ہے۔

چنانچہ جماعت اسلامیہ اپنی زندگی کے انتہائی سنگین مرحلے سے گذر رہی تھی بلکہ وہ ایک ایسے دوراہے پر کھڑی تھی جہاں ایک غلطی یا معمولی لغزش بھی اس کے رشتۂ حیات کو اسلامی نظام اور قانون سے کاٹ کر رکھ دیتی اور آنے والی نسلوں کو ایسی زندگی گذارنے پر مجبور کر دیتی جس میں دین و مذہب کی ہلکی سے ہلکی پرچھائیں بھی نہ پائی جاتی۔

اسی طرح اس بات کی شدید ضرورت تھی کہ عبادات کے احکام و مسائل بیان کئے جائیں تاکہ سہو و نسیان اور انسانی بھول چوک اور شریعت سے ناواقفیت کی وجہ سے جو باتیں پیش آتی ہیں ان کو حل کیا جائے، جو لوگ نئے نئے اسلام کے دائرے میں داخل ہوئے ہیں ان کے مسائل کا حل، نماز میں بھول چوک، رکعات میں کمی زیادتی، روزہ داروں کے احکام و مسائل، زکات کب اور کن چیزوں پر کتنی مقدار میں فرض ہے، اسی طرح حج جیسی عبادت جس کی ادائیگی میں خاصا وقت صرف ہوتا ہے اور ایک بڑے رقبہ میں حاجی کو شعائرِ حج ادا کرنے کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کی ضرورت پیش آتی ہے اور قدم قدم پر سنت اور اسوۂ نبوی کا لحاظ اس کو رکھنا پڑتا ہے۔ ان تمام امور میں فوری احکام اور بر وقت فیصلہ کی ضرورت تھی، کسی ادنی تاخیر کی کوئی گنجائش نہیں تھی اور نہ ہی اس بات کی ضرورت کہ ہر کس و ناکس کو قرآن و سنت سے براہ راست رجوع کر کے مسائل اخذ کرنے کا مشورہ دیا جائے۔ اس لئے یہ ضروری تھا کہ احکام و جزئیات کا وجود ہو اور فقہی ذخیرہ آسانی کے ساتھ ہر ایک کو میسر آسکے،

ایسے سرآمد روزگار علما، اور ماہرین شریعت کی موجودگی بھی ضروری تھی جو عوام کی رہنمائی کے لئے ہر وقت مستعد ہوں۔
اسی بناپر اسلام دیگر مذاہب کی طرح تاریخی یادگاروں کا ایسا میوزیم بننے سے محفوظ ہوگیا جہاں ہر طرح کی عبادات اور طرح طرح کی حرکات وسکنات پائی جاتی ہیں۔ اس کا مشاہدہ ہمیں ان مذاہب کے ماہانہ یا سالانہ تہواروں میں اچھی طرح ہوجاتا ہے جن کے ماننے والوں میں عملی وحدت اور یک جہتی کا فقدان ہوتا ہے اور نہ ہی ان میں روحانیت اخلاقی و دینی رنگ پایا جاتا ہے، اس کے برعکس مسلمانوں کی مساجد، حج کے مقامات اور شعائر کی ادائیگی سب میں یکسانیت نظم و وحدت، ہم آہنگی اور باہمی ربط واتحاد پایا جاتا ہے۔ ان میں عقیدے اور عبادات کی وحدت ہوتی ہے کہ ایک ہی شریعت کے آگے سب سرنگوں ہوتے ہیں، اس کے دو بنیادی اسباب ہیں، ایک تو یہ کہ دینی تعلیمات میں حیرت انگیز وحدت اور اصالت ہے، دوسرے محدثین اور فقہا کا کمال اور ان کا عظیم احسان ہے کہ انھوں نے اپنی غیر معمولی جدوجہد سے اسلامی شریعت کے ذخیرہ کو نہ صرف محفوظ اور باقی رکھا بلکہ قرآن وسنت اور یکساں دینی نظام سے اس کو مربوط کردیا۔

اسلامی فقہ کی تدوین وترتیب اور شرعی احکام ومسائل کے استنباط میں جس اجتہادی بصیرت کا ثبوت دیا گیا وہ انتہائی بروقت مناسب اور برمحل تھا، اور فطری ومنطقی تقاضوں اور اس انسانی، عالمی اور ابدی دین کی خصوصیات کے عین مطابق ——— جس طرح صرف ونحو، عربی زبان وبیان کے قواعد کی بنیاد قرآن مجید، عربی اشعار اور اولین عرب کے کلام پر رکھی گئی اور ان کا تدریجی ارتقا ہوا، اسی طرح بلکہ اس سے زیادہ فقہ کی تدوین انتہائی ضروری تھی کہ عرب وعجم پر یہ دین حاوی تھا اور اس کے دائرے میں داخل ہونے والا ہر مسلمان اس کا مکلف ہے۔ اس لئے بھی کہ فقہ کا تعلق مسلمان کی پوری زندگی سے ہوتا ہے اور عقیدہ وعبادات سے اس کا غیر معمولی ربط وتعلق اور اخروی عذاب وثواب، نجات وہلاکت اور سعادت وشقاوت کا دارومدار ان فقہی احکامات پر ہی ہے۔

قرونِ اولیٰ میں مسلمانوں کا طرزِ عمل

اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ائمۂ اربعہ کے زمانہ میں جو لوگ تھے وہ ان ہی چاروں مسالک میں سے کسی ایک مسلک سے اس طرح وابستہ ہوگئے تھے کہ اس سے سر مو تجاوز کرنا وہ گناہ سمجھتے تھے اور اس وقت کا مسلم معاشرہ ان ہی چاروں فقہی مسلک کے درمیان منقسم ہوکر رہ گیا تھا اور ہر مسلک کے لوگ اپنے اپنے

پرچم تلے کھڑے تھے، اس کی شہادت ہمیں فقہ اور علم کی تاریخ سے نہیں ملتی اور نہ ہی یہ اس زمانہ کے مسلمانوں کی زندگی اور انسانی مزاج و خصوصیات سے کسی طرح ہم آہنگ ہے۔ بلکہ کسی خاص مذہب و مسلک کی تقلید کچھ عرصہ اور وقفہ کے بعد ہونے لگی۔ اگر ہم اسلامی تاریخ کی تقویم کے لحاظ سے اس کی تحدید کرنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ چوتھی صدی ہجری ہیں اس وقت ہوا جب کہ یہ چاروں مسلک اپنی پختگی اور کمال کو پہونچ چکے تھے اور خاص خطوں اور علاقوں میں پھیل چکے تھے، سیاسی، انتظامی اور تربیتی عوامل و محرکات نے اس میں اہم کردار ادا کیا اور جن علاقوں اور خطوں میں مسلمان بستے تھے وہاں کی زندگی کا بھی تقاضا تھا۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ) نے (جن کو اللہ تعالیٰ نے فکری توازن، جامعیت، بلند نظری، کشادہ قلبی، انصاف و اعتدال اور حدیث و فقہ میں غیر معمولی گہری بصیرت عطا فرمائی تھی) اپنی ممتاز و منفرد کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں فقہی مسلک کے بارے میں جو مسلک اختیار کیا اور اس کی جو تعبیر کی وہ روح شریعت سے قریب تر، قرن اول کے عمل سے زیادہ ہم آہنگ، فطرت انسانی سے زیادہ مطابق اور عملی زندگی سے سازگار ہے۔ اس سلسلہ میں شاہ صاحب چوتھی صدی ہجری سے پیشتر کے طرز عمل کا ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ لوگوں کو اپنی دینی زندگی میں عبادات و معاملات میں جو نئے نئے مسائل و مشکلات پیش آتے تھے ان کو وہ کس طرح حل کرتے تھے اور اس سلسلہ میں وہ کیا راستہ اختیار کرتے تھے۔ حجة الله البالغة کے باب "حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها" (چوتھی صدی ہجری سے پیشتر اور اس کے بعد کے لوگوں کا مسائل دینی کی تحقیق و عمل کے بارے میں کیا طرز عمل تھا؟) میں تحریر فرماتے ہیں:

> "معلوم ہونا چاہئے کہ چوتھی صدی سے قبل کے لوگ کسی ایک معین مذہب (فقہی) کی پابندی اور اس کی مکمل تقلید پر اجماع کئے ہوئے نہیں تھے، ابو طالب مکی (اپنی مشہور کتاب "قوت القلوب" میں لکھتے ہیں کہ تصنیفی انداز کی کتابیں (اور فقہی مسائل کے مجموعے) اس زمانہ کے بعد کی باتیں ہیں، لوگوں کی کہی ہوئی باتوں کا کہنا، کسی ایک مذہب پر فتویٰ دینا، اس کے قول کو دستور العمل بنا لینا اور اسی کو نقل کرنا اور اسی مذہب کے اصولوں کی بنیادوں پر تفقہ کا پہلی اور دوسری صدی میں وجود نہیں تھا۔"

میں اس میں اضافہ کرکے کہتا ہوں کہ دو ابتدائی صدیوں کے بعد تخریج کا کسی قدر سلسلہ شروع ہوا لیکن یہ بات مسلم ہے کہ چوتھی صدی کے لوگ ایک ہی مذہب کے دائرے میں رہ کر تقلید خاص کے پابند اور اسی کے مطابق مسائل و احکام میں تفقہ اور اسی مذہب کے تحقیقات و اجتہادات کی نقل و روایت کے عادی نہیں تھے

جیسا کہ تتبع سے معلوم ہوتا ہے۔

امت اور (مسلم معاشرہ) میں دو طبقے تھے ایک علماء کا، ایک عوام کا، عوام کا تو قصہ یہ ہے کہ وہ ان اجماعی مسائل میں جن میں مسلمانوں یا جمہور مجتہدین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے وہ صرف صاحب شرع (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تقلید کرتے تھے۔ وہ وضو، غسل کرنے اور نماز و زکوٰۃ ادا کرنے کا طریقہ اور اسی طرح کی عبادات و فرائض، اپنے والدین یا اپنے شہر کے استادوں، عالموں سے اخذ کرتے تھے، اور اسی کے مطابق عمل کرتے تھے اور اگر کوئی نئی بات پیش آتی تو اس کے بارے میں کسی مفتی سے بھی جس حد تک ان کی رسائی ہوتی تھی کسی خاص مذہب کے تعین کے بغیر رجوع کر لیتے تھے اور اس سے مسئلہ پوچھ لیتے تھے۔

جہاں تک خواص کا تعلق ہے ان کا معاملہ یہ تھا کہ جن کا فن حدیث تھا وہ حدیث سے اشتغال رکھتے تھے۔ ان کو احادیث نبویہ اور آثار صحابہؓ کا اتنا ذخیرہ مل جاتا تھا کہ اس کی موجودگی میں ان کو اس مسئلہ میں کسی اور چیز کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ ان کے پاس کوئی نہ کوئی ایسی حدیث جو درجۂ شہرت، استفاضہ یا صحت کو پہونچی ہوتی تھی، موجود تھی، جس پر فقہاء اور علماء کبار میں کسی نہ کسی نے عمل کیا ہوتا تھا، اور اس کے پاس اس کو ترک کرنے کا کوئی معقول عذر نہیں ہوتا تھا، یا جمہور صحابہ اور تابعین کے پے درپے ایک دوسرے کی تائید کرنے والے اقوال ان کے پاس ہوتے تھے، جن سے اختلاف کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی تھی، اگر ان میں سے کسی کو مسئلہ میں کوئی ایسی چیز نہ ملتی جس سے اس کا قلب مطمئن ہوتا، نقول کے تعارض یا ترجیح کے اسباب کے غیر واضح ہونے کی وجہ سے یا کسی اور معقول سبب سے تو پھر وہ اپنے پیشرو فقہاء اور علماء کے کلام کی طرف رجوع کرتا تھا، اگر اس کے بارے میں اس کو دو قول ملتے، تو ان میں سے وہ اس کو اختیار کر لیتا جو زیادہ قوی اور مدلل ہوتا چاہے یہ قول علمائے مدینہ کا ہوتا یا علمائے کوفہ کا، جو تخریج (اجتہاد و استنباط) کی اہلیت رکھتے تھے، وہ ایسے مسئلہ میں جس میں ان کو کوئی صراحت نہیں ملتی تھی، تخریج و اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ یہ لوگ اپنے اساتذہ یا اہل گروہ کی طرف منسوب کئے جاتے تھے، مثلاً کہا جاتا تھا کہ فلاں شافعی ہے، فلاں حنفی ہے، علمائے حدیث میں بھی جو کسی مذہب سے زیادہ اتفاق کرتا تھا، اس کی طرف منسوب ہو جاتا تھا۔ مثلاً نسائی اور بیہقی کی نسبت امام شافعی کی طرف کی جاتی تھی۔ اس زمانہ میں قضا، و افتا، پر اسی کا تقرر کیا جاتا تھا جس میں اجتہاد کی صلاحیت ہوتی تھی، فقیہ بھی وہی کہلاتا جو مجتہد ہوتا، پھر ان صدیوں کے بعد دوسری طرح کے لوگ پیدا ہوئے، جنھوں نے چپ وراست کا راستہ اختیار کیا۔

شاہ صاحبؒ غایت انصاف اور حقیقت پسندی سے کام لیتے ہوئے، ایسے شخص کو تقلید کے بارے

میں معذور سمجھتے ہیں جو کسی مذہب فقہی یا معین امام کا مقلد تو ضرور ہے لیکن اس کی نیت محض صاحب شریعت کی پیروی اور اتباع نبوی ہے، لیکن وہ اپنے اندر اس کی اہلیت نہیں پاتا کہ وہ حکم شرعی اور جو چیز کتاب و سنت سے ثابت ہے، اس تک براہ راست پہونچ جائے، اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں، مثلاً وہ عامی شخص ہے، یا اس کے پاس براہ راست تحقیق کرنے کے لئے وقت و فرصت نہیں یا ایسے وسائل (علم و تحقیق) حاصل نہیں جن سے وہ نصوص کا خود پتہ چلالے یا ان سے مسئلہ استنباط کرے۔ شاہ صاحب علامہ ابن حزم کا یہ قول نقل کرنے کے بعد کہ تقلید حرام ہے اور کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی کے قول کو بلا دلیل قبول کرے، تحریر فرماتے ہیں :

"ابن حزم کے قول کا مصداق وہ شخص نہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے علاوہ کسی کو اپنے لئے واجب الاطاعت نہیں سمجھتا، وہ حلال اس کو گردانتا ہے جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حلال کیا اور حرام اس کو مانتا ہے جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا، لیکن چونکہ اس کو براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم (کے اقوال و احوال) کا علم حاصل نہیں وہ آپ کے مختلف اقوال میں تطبیق دینے کی صلاحیت اور آپ کے کلام سے مسائل استنباط کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، وہ کسی خدا ترس عالم کا دامن پکڑ لیتا ہے یہ سمجھتے ہوئے کہ وہ صحیح بات کہتا ہے اور اگر مسئلہ بیان کرتا ہے تو وہ اس میں محض سنت نبوی کا پیرو اور ترجمان ہوتا ہے، جیسے ہی اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ خیال صحیح نہیں تھا اسی وقت وہ بغیر کسی بحث و اصرار کے اس کا دامن چھوڑ دیتا ہے، بھلا ایسے آدمی کو کوئی کیسے ملعون کرے گا، اور اس کو سنت و شریعت کا مخالف قرار دے گا۔"

سب کو معلوم ہے کہ استفتاء اور افتاء کا سلسلہ عہد نبوی سے لے کر برابر چلتا رہا ہے اور ان دونوں میں کیا فرق ہے کہ ایک آدمی ہمیشہ ایک سے فتویٰ لیتا ہے، یا کبھی ایک سے فتویٰ لیتا ہے، کبھی دوسرے سے ایسی حالت میں کہ اس کا ذہن صاف ہے، اس کی نیت سلیم ہے اور وہ صرف اتباع شریعت چاہتا ہے یہ بات کیسے جائز نہیں؟ جبکہ کسی فقیہ کے بارے میں ہمارا یہ ایمان نہیں ہے کہ اللہ نے اس پر آسمان سے فقہ اتاری اور ہم پر اس کی اطاعت فرض کی ہے اور یہ کہ وہ معصوم ہے تو اگر ہم نے ان فقہاء اور ائمہ میں سے کسی کی اقتداء کی تو محض اس بنا پر کہ ہم یہ جانتے ہیں وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا عالم ہے، اس کا قول (فتویٰ) دو حالتوں میں سے کسی ایک حالت سے خالی نہیں، یا وہ کتاب و سنت کے صریح حکم پر

مبنی ہے یا فہم استنباط کے اصولوں میں سے کسی اصول کے مطابق اس سے مستنبط کیا ہوا ہے، یا اس نے قرائن سے یہ سمجھ لیا ہے کہ حکم فلاں علت کے ساتھ وابستہ ہے (اور وہ علت یہاں پائی جاتی ہے) اور اس کا قلب اس بات پر مطمئن ہو گیا ہے، اس بنا پر اس نے غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کیا، گویا وہ زبان حال سے کہتا ہے کہ میں سمجھتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ جہاں علت پائی جائے وہاں حکم یہ ہوگا، اور یہ قیاسی مسئلہ اس عموم اور کلیہ میں شامل ہے، اس طرح اس حکم کی نسبت بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ کی طرف کی جا سکتی ہے لیکن ظنی طریقہ پر اگر صورت حال یہ نہ ہوتی تو کوئی صاحب ایمان کسی مجتہد کی تقلید نہ کرتا، اگر ہمیں رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم جن کی اطاعت کو اللہ تعالی نے ہم پر فرض کیا ہے کوئی حدیث قابل وثوق سند سے پہونچے جو اس مجتہد یا امام کے فتوے اور قول کے خلاف ہو اور ہم اس حدیث کو چھوڑ دیں اور اس ظنی طریقہ کی پیروی کریں تو ہم سے بڑھ کر نار وا طریقہ اختیار کرنے والا کون ہوگا۔ اور کل ہمارا خدا کے سامنے کیا عذر ہوگا؟"

اس منصفانہ اور محققانہ تجزیہ کے بعد شاہ صاحب ان چار فقہی مذاہب (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) کے بارے میں جن پر عالم اسلام میں عام طور پر عمل کیا جا رہا ہے، اپنے رسالہ "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" میں جو "بقامت کہتر بہ قیمت بہتر" کا مصداق ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"یاد رکھو کہ ان مذاہب اربعہ کے اختیار کرنے میں بڑی مصلحت ہے اور ان چاروں کو بالکل نظر انداز کر دینے میں بڑا مفسدہ ہے، اس کے کئی وجوہ و اسباب ہیں، ایک یہ کہ امت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ شریعت کے معلوم کرنے کے بارے میں وہ سلف متقدمین پر اعتماد کرے، تابعین نے اس بارے میں صحابہ پر اعتماد کیا اور تبع تابعین نے تابعین پر و علیٰ ہذا القیاس ہر دور کے علماء نے اپنے پیشروؤں پر اعتماد کیا، عقل سے بھی اس کا مستحسن ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ شریعت کے علم کا ذریعہ نقل و استنباط ہے، اور نقل جب ہی ممکن ہے، جب ہر طبقہ اپنے پہلے طبقہ سے جو اس سے متصل ہے اخذ کرے، استنباط میں بھی یہ ضروری ہے کہ متقدمین کے مذہب معلوم ہوں تاکہ ان کے اقوال کے دائرہ سے خارج ہو کر خرق اجماع نہ ہو جائے اس لئے ان اقوال کے جاننے اور سابقین سے مدد لینے کی ضرورت ہے، دوسرے علوم و فنون اور ہنروں اور پیشوں کا بھی یہی حال ہے، صرف و نحو، طب، شاعری، لوہاری، بڑھئی، رنگ ریزی سب اسی وقت حاصل ہوتے ہیں جب ان کے استادوں اور ان کے ساتھ اشتغال رکھنے والوں کی صحبت اختیار کی جائے، اس کے بغیر مہارت حاصل ہو جائے

ایسا بہت کم پیش آتا ہے، اگرچہ عقلاً ایسا ممکن ہے لیکن واقعتاً ممکن نہیں۔

جب یہ بات متعین ہوگئی کہ سلف کے اقوال و تحقیقات پر اعتماد ضروری ہے تو پھر یہ ضروری ہوگیا کہ جن اقوال پر اعتماد کیا جارہا ہے وہ سند صحیح سے مروی، مشہور کتابوں میں مدوّن ہوں، اور ان پر ایسا کام ہوا ہو کہ اس میں راجح اور مرجوح اور عام و خاص کا امتیاز آسان ہو، جہاں اطلاق پایا جاتا ہے وہاں یہ پتہ چل سکے کہ اس میں قید کیا ہے؟ مختلف اقوال میں تطبیق دی جاچکی ہو، اور احکام کے علل پر روشنی ڈالی جاچکی ہو، نہیں تو ایسے مذاہب و اجتہادات پر اعتماد صحیح نہیں ہوگا، ان پچھلے ادوار میں کوئی مذہب (فقہی) بھی ایسا نہیں ہے، جن میں یہ صفات پائی جاتی ہوں اور یہ شرطیں پوری ہوتی ہوں، سوائے ان مذاہب اربعہ کے"

اس طرح شاہ صاحبؒ نے اجتہاد و تقلید کے درمیان وہ نقطۂ اعتدال اختیار کیا ہے، جو مقاصدِ شریعت، فطرت انسانی اور واقعات کی دنیا سے پورے طور پر مطابق ہے، انھوں نے تقلید کے ساتھ یہ شرط لگا دی ہے کہ اس بارے میں ذہن صاف اور نیت درست ہو کہ مقصود صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور کتاب و سنت کی پیروی ہے، اور یہ اس اعتماد پر ہے کہ ہم جس کو واسطہ بنا رہے ہیں، وہ کتاب و سنت کا عالم اور شریعت اسلامی کا محض نمائندہ اور ترجمان ہے، نیز یہ کہ ذہن اس کے لئے تیار ہے (خواہ اس کا موقعہ مدتوں میں آئے) کہ جب اس بات کا یقین پیدا ہوجائے گا، کہ صورت حال اس سے مختلف ہے، اور سنت سے ثابت حکم دوسرا ہے، تو ایک صاحب ایمان کو دوسری شکل کے اختیار کرنے میں کبھی تامل نہ ہوگا۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا۔[۱]

تمھارے پروردگار کی قسم یہ لوگ جب تک اپنے تنازعات میں تمھیں منصف نہ بنائیں اور جو فیصلہ تم کرو اس سے اپنے دل میں تنگ نہ ہوں بلکہ اس کو خوشی سے مان لیں تب تک مومن نہیں ہوں گے۔

اس دور میں اجتہاد کی باتیں بہت ہو رہی ہیں اور یہ نعرہ لگایا جارہا ہے کہ اس زمانہ میں اجتہاد کی ضرورت ہے، چنانچہ اجتہاد کا نعرہ لگانا ایک طرح سے ترقی پسندی کی علامت بن گیا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ

---

[۱] سورہ نساء: ۶۵

اجتہاد اس زمانہ کی حاجت اور اس دین کی ضرورت ہے جو زندگی کے قافلے کی رہنمائی اور قیادت کرتا ہے، خصوصاً اس زمانہ میں اور بھی اس کی ضرورت ہے جب کہ تمدن اور صنعت و تجارت نے ایسی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقی کرلی ہے جس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ جدید تجارتی معاملات اور معاہدوں میں ایسے فقہی احکامات اور فیصلوں کی ضرورت ہوتی ہے جو اسلامی فقہ کے اصولوں اور شریعت اسلامی کے مقاصد سے ہم آہنگ ہوں۔

لیکن شرعی مسائل اور جدید عصری ایجادات کے بارے میں جو لوگ اجتہاد کا نعرہ لگاتے رہتے ہیں وہ اسلامی دنیا کے وہ قائدین و مفکرین اور مغربی دانش گاہوں کے فضلا ہیں جنھوں نے خود مغربی تہذیب و تمدن کا سامنا پورے عزم و ارادے اور ایمان و یقین سے کرنے میں اپنی مہارت اور ذہانت و ذکاوت کا ثبوت نہیں دیا ہے۔ حالاں کہ ان کا فرض تھا کہ مغربی تہذیب و تمدن اور اس کی سائنسی ایجادات اور ترقی، اس کی خوبیوں اور خامیوں کے درمیان تمیز کر کے وہی چیزیں لیتے جو مشرقی قوموں اور اس کے دین و مذہب اور تہذیب و مزاج سے میل کھائیں اور ان قوموں کو بھی روشنی دکھاتے جو مادیت کا شکار ہو چکی ہیں، وہ مغرب سے جو کچھ حاصل کرتے پہلے اس سے اس غبار کو جھاڑ دیتے جو قرون مظلمہ سے ہی ان کا جزبن گئی ہے اور اب بھی اس کی وجہ سے نفسیاتی کشمکش اور اعصابی تناؤ میں مبتلا ہیں۔ مغربی دانش گاہوں کے ان فضلا کو اس کا کوئی حق نہیں پہونچتا کہ اس دور میں وہ ان علوم سے فائدہ اٹھائیں، اسی لیے کہ جن میدانوں میں انھوں نے تخصیص کیا ہے اور جو ان کا خاص موضوع رہا ہے اس میں بھی انھوں نے اپنے رول کو ادا نہیں کیا اور نہ ہی نظام تعلیم و تربیت کو آزاد اسلامی نظام تعلیم کے سانچے میں انھوں نے ڈھالنے کی کوشش کی، حالاں کہ یہ کام بھی اجتہاد ہی کی طرح ہے، لیکن انسان کی ہمیشہ سے یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ خود کچھ نہیں کرپاتا تو دوسروں کو مورد الزام ٹھہراتا اور اس سے مطالبہ کر بیٹھتا ہے۔

اس گرفت اور احتساب کے باوجود یہ بات بہرحال اپنی جگہ صحیح ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اجتہاد کی ضرورت اپنی جگہ پر ہے اس مسئلہ پر کوئی اختلاف نہیں، جو لوگ علوم شریعت میں بصیرت اور اس پر دسترس رکھتے ہیں وہ اس میدان میں اپنا قائدانہ کردار ادا کریں اور اصول فقہ جیسے قیمتی خزانہ سے ——— جس کی کوئی نظیر قوموں اور ملتوں میں نہیں ملتی ——— احکام و مسائل کے استنباط میں فائدہ اٹھائیں، فقہ کا یہ ذخیرہ عرصہ سے صرف تاریخ بن کر رہ گیا ہے، جس سے ہمیں صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے دور کے مجتہدین کس طرح احکام و مسائل کا استنباط کیا کرتے تھے۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں، لیکن وقت کی گھڑی کو نہ تو اپنی جگہ روکا جاسکتا

ہے اور نہ ہی اس کو معطل کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کو ماضی کی طرف واپس لوٹایا جا سکتا ہے، جبکہ اسلام ایسی قوموں اور معاشرہ کا دین ہے جو ان مسائل و مشکلات کے ساتھ ساتھ چلتا ہے بلکہ ان کا سامنا کرتا ہے۔

اجتہاد کے معطل ہونے کی وجہ

مختلف ادوار ملکوں اور شہروں میں امت نے اجتہاد کو اختیار کیا اور علما اس پر گامزن رہے مذاہب اربعہ کی کتابیں ان مثالوں سے بھری پڑی ہیں لیکن تاتاری حملہ کے بعد مذاہب اربعہ (جدید مفہوم میں ہم اس کو علمی اکیڈمی یا ادارے سے تعبیر کر سکتے ہیں) پر کسی قدر پژمردگی اور کمزوری چھا گئی اس لئے کہ تاتاری حملے نے خود اعتمادی اور ذہانت کے سوتوں کو خشک کر دیا تھا۔ جو قومیں تاتاری قوموں کے ماتحت ہوئیں ان کے اندر مسلح اور غیر مسلح لشکر کے مقابلہ کی جرأت ختم ہو کر رہ گئی، چنانچہ اسلامی دنیا کے مشرقی حصے کے علما نے اس خاص وقفہ میں اجتہاد کی سرگرمیوں پر کسی حد تک پابندی لگانے ہی میں عافیت سمجھی، اس لئے کہ انھیں اندیشہ ہونے لگا کہ اگر اجتہاد کی اجازت دیدی گئی تو حکام اور والیان سلطنت کے سیاسی اور انفرادی مصالح کا اس میں خیال رکھا جائے گا اور اس سے نفع کے بجائے نقصان زیادہ ہوگا۔ اس کا بھی امکان ہے کہ دین میں تحریف کا سبب یہ انفرادی اجتہاد بن جائے یا اس امت کی رفتار میں انحراف اور کجی پیدا ہو جائے اگرچہ ان علما کا یہ خیال وقتی طور پر پابندی کے لئے تھا جس کی بنیاد فقہ کے اس اصول پر رکھی گئی تھی کہ جلب منفعت پر دفع ضرر کو ترجیح دی جانی چاہیئے۔

اب اگر اجتہاد کا دروازہ کھولنا ہی ضروری ہے تو ضرور کھولا جائے لیکن اصول فقہ کی کتابوں میں اس کے لئے جو شرائط بیان کی گئی ہیں ان کا لحاظ ضروری ہے، بہتر تو یہ ہے کہ انفرادی طور پر اجتہاد کے بجائے اجتماعی طور پر اجتہاد کیا جائے، وہ اس طرح کہ شریعت کے ماہرین کی ایک اکیڈمی ہو جس میں کسی مسئلہ پر طویل غور و فکر، بحث و مباحثہ اور تبادلۂ آرا، اور قرآن و سنت اور فقہ و اصول فقہ کے پورے ذخیرے کے بھرپور جائزے کے بعد فیصلہ کیا جائے تاکہ اس میں کسی سازش یا کسی سیاسی قوت یا استبدادی حکومت کا عکس نہ پڑنے پائے۔

اجتہاد کے حدود اور اس کا میدان

جدید طبقہ کے لوگ اجتہاد کی دعوت دیتے ہیں خصوصاً

عصری دانش گاہوں کے پر جوش جذباتی نوجوان اور اسلامی ملکوں کے بعض سربراہ، ان کی اس دعوت کے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے وہ ہر مسئلہ میں اجتہاد مطلق کی دعوت دے رہے ہیں، وہ مغربی اقدار و قیم اور عصری پیمانوں کو جوں کا توں لینے پر مصر ہیں۔ گویا کہ زمانہ پہلے اسلامی دور کی طرح ہو گیا ہے جب اسلام نیا نیا آیا تھا اور انسانی سوسائٹی مکمل طور پر انقلاب سے دوچار ہو گئی تھی اور گذشتہ دور میں فقہاء اور مجتہدین نے جو نتائج نکالے تھے اور علم و تحقیق اور مطالعہ کے بعد جو اصول انھوں نے بنائے تھے وہ اپنی قیمت اور اہمیت کھو چکے ہیں اور اب موجودہ زمانہ اور قوموں کے مزاج سے وہ ہم آہنگ نہیں، اس میں زیادہ تر سطحیت، لاپروائی، نام نہاد ترقی پسندانہ ادب کے پھیلائے ہوئے پروپیگنڈے کا اثر ہے۔ اس ادب نے نوجوانوں کے سامنے زمانہ کی ایسی تصویر کھینچی ہے جیسے یہ دور بالکل نیا دور ہے اور گذشتہ زمانہ سے یہ دور کسی طرح بھی ہم آہنگ نہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ تصویر تخیلات پر مبنی ہے اور اس میں ذرہ برابر حقیقت نہیں، واقعیت اور منطقیت سے زیادہ اس میں جذباتیت سے کام لیا گیا ہے۔

اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں

یہاں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مقالہ کا اختتام اس تقریر کے اقتباس پر کروں جو میں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں ایک سیمینار بہ عنوان "اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں" کی تھی۔

" زمانہ اپنی تغیر پذیری اور زیادہ صحیح الفاظ میں اپنی تغیر پرستی یا اقبال کے الفاظ میں " تازہ پسندی " کے لئے بدنام زیادہ ہے اور بدکم ہے، بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ زمانہ تغیر پذیری ہی کا نام ہے زمانہ ثبات اور تغیر کے متوازن مرکب اور مجموعہ کا نام ہے۔ جب کبھی اس کا تناسب بگڑے گا یعنی ٹھہراؤ تغیر پر غالب آجائے گا یا تغیر ٹھہراؤ پر غالب آجائے گا، تو زمانے، سوسائٹی اور تہذیب کا قوام بگڑ جائے گا۔ ان دونوں کے تناسب کا معاملہ کیمیاوی اجزاء کے تناسب سے بھی کہیں زیادہ نازک ہے۔ زمانہ جہاں تغیر کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کو بدلنا چاہئے، اس کے لئے بدلنا زندگی کی کوئی کمزوری، کمی یا عیب نہیں وہ زندگی کا عین مزاج ہے اور زندگی کی تعریف ہے

ہر دم رواں، ہر دم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی

وہ زندگی زندگی کہلانے کی مستحق نہیں جس میں نمو کی صلاحیت مفقود ہو چکی ہو، وہ درخت شاداب

اور پُرثمر نہیں کہلایا جاسکتا جو اپنی نمو کی صلاحیت کھودے۔

تغیر پذیری یا اس کے بجائے اگر آپ اس کو نمو یا ترقی کا نام دیں تو میرے خیال میں آپ اس کے ساتھ زیادہ انصاف کرسکیں گے۔ زمانہ تغیر قبول کرنے کے ساتھ مقابلہ کی بھی ایک طاقت رکھتا ہے، ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ زمانہ کتنا بدل گیا اور اس تبدیلی کے مظاہر بھی ہم کو صاف نظر آتے ہیں، لیکن زمانے نے اپنی اندرونی صلاحیتوں کو باقی رکھنے اور اپنے صالح اجزاء وعناصر کو محفوظ رکھنے کے لئے کتنی کشمکش کی اور کس قوت مقابلہ سے کام لیا، عام حالات میں ہم اس کو نہیں دیکھ پاتے، اس کے لئے ایک خاص طرح کی خوردبین کی ضرورت ہے۔

ایک دریا ہی کو آپ لیں جو روانی اور حرکت کے لئے سب سے بہتر مثال ہوسکتا ہے دریا کی کوئی موج اپنی پہلی موج کی بالکل عین اور مماثل نہیں ہوتی، لیکن دریا اپنی گذرتی ہوئی موجوں کے باوجود اپنے نام کے ساتھ، اپنے حدود کے ساتھ اپنی بہت سی خصوصیات کے ساتھ ہزاروں برس سے قائم ہے۔ دجلہ وفرات آج بھی دجلہ وفرات کہلائیں گے اور گنگ و جمن آج بھی گنگ جمن کہلاتے ہیں۔

زمانے کے اندر ٹھہراؤ بھی ہے اور بہاؤ بھی، اگر زمانہ ان دونوں خصوصیتوں اور صلاحیتوں میں سے کسی ایک سے محروم ہوجائے تو وہ اپنی افادیت کھودے گا۔

اسی طرح کائنات میں جتنے بھی وجود، شخصیتیں اور ہستیاں ہیں سب کے اندر مثبت اور منفی لہریں برابر اپنا کام کرتی رہتی ہیں اور ان دونوں لہروں کے ملنے سے وہ فریضہ ادا ہوتا ہے اور وہ منصب پورا ہوتا ہے جو ان کے سپرد کیا گیا ہے۔

مذہب زندگی کا نگراں ہے

جہاں تک مذہب کا تعلق ہے، مذہب کے ایک پیرو اور طالب علم کی حیثیت سے میں مذہب کے لئے یہ پوزیشن قبول نہیں کرسکتا اور میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات بھی مذہب کے لئے یہ پوزیشن نہیں پسند کریں گے کہ مذہب ہر تغیر کا ساتھ دے، یہ کسی تھرمامیٹر کی تعریف تو ہوسکتی ہے کہ وہ درجہ حرارت و برودت بتلائے، یہ مرغ بادنما WEATHERCOCK کی بھی تعریف ہوسکتی ہے جو کسی ہوائی اڈے یا اونچی عمارت پر لگایا گیا ہے صرف یہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہوا کس طرف کی چل رہی ہے، لیکن مذہب کی تعریف

نہیں ہو سکتی، میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہوگا کہ مذہب کو اس کے بلند مقام سے اتار کر تھرمامیٹر یا مرغ باد نما کا مقام دینا چاہتا ہو، کہ مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ صرف زمانے کی تبدیلیوں کی رسید دیتا رہے، انکا ACKNOWLODGE کرتا رہے یا اس کی عکاسی کرتا رہے، صحیح آسمانی مذہب کے تو کیا کسی نام نہاد مذہب کے پیرو یا اس کے نمائندے بھی اس پوزیشن کو قبول کر لینے کے لئے تیار نہیں ہوں گے۔

مذہب تغیر کو ایک حقیقت مانتا ہے اور اس کے لئے وہ ساری گنجائش رکھتا ہے جو ایک صالح صحیح، فطری اور جائز تغیر کے لئے ضروری ہوں، مذہب زندگی کا ساتھ دیتا ہے لیکن یہ محض ساتھ دینا، یا محض رفاقت اور پیروی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مذہب کا فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ اس کا فرق کرے کہ یہ صالح تغیر ہے، یہ غیر صالح تغیر ہے، یہ تخریبی رجحان ہے اور یہ تعمیری رجحان ہے، اس کا نتیجہ انسانیت کے حق میں یا کم سے کم اس مذہب کے پیرؤوں کے حق میں کیا ہوگا۔ مذہب جہاں رواں دواں زندگی کا ساتھ دینے والا ہے وہاں وہ زندگی کا محتسب، نگراں، گارجین GUARDIAN اور زندگی کا اتالیق بھی ہے۔

گارجین کا کام یہ نہیں ہے کہ جو ہستی اس کی اتالیقی میں ہے، اس کے ہر صحیح غلط رجحان کا ساتھ دے اور اس پر مہر تصدیق ثبت کرے۔ مذہب ایسا سسٹم نہیں ہے کہ جہاں ایک ہی قسم کی مہر رکھی ہوئی ہے ایک ہی طرح کی روشنائی ہے اور ایک ہی طرح کا ہاتھ ہے جو دستاویز اور تحریر آئے مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ اس پر مہر تصدیق ثبت کردے، مذہب پہلے اس کا جائزہ لے گا پھر اس پر اپنا فیصلہ صادر کرے گا اور ترغیب اور بعض اوقات مجبوراً ترہیب کے ذریعہ اس سے اسے باز رکھنے کی کوشش کریگا اور اگر کوئی ایسی غلط دستاویز اس کے سامنے آتی ہے جس سے اس کو اتفاق نہیں یا جس کو وہ انسانیت کے حق میں مہلک اور تباہ کن سمجھتا ہے تو نہ صرف یہ کہ وہ اس پر مہر تصدیق ثبت کرنے سے انکار کرے گا بلکہ اس کی بھی کوشش کرے گا کہ وہ اس کی راہ میں مزاحم ہو۔

یہاں اخلاقیات اور مذہب میں ایک فرق پیدا ہو جاتا ہے، مذہب اپنی ذمے داری اور فرض سمجھتا ہے کہ غلط رجحان کو روکے۔ ماہر اخلاقیات ونفسیات کی ڈیوٹی صرف یہ ہے کہ وہ غلط رجحانات کی نشاندہی کردے یا اپنا نقطۂ نظر ظاہر کردے، لیکن مذہب اس کی کوشش کرے گا کہ وہ اس کا راستہ روک کر کھڑا ہو جائے۔"

اگر ہم نے اس باریک بینی، گہرائی وگیرائی، امانت واحساس ذمہ داری، اس دین کے مزاج اور اس کے پیغام سے گہری واقفیت کا ثبوت دیا اور اسی کے ساتھ ہم نے موجودہ زمانہ کے مزاج وخصوصیات کو سمجھا جس میں نمو اور تغیر کی صلاحیت ہے اور ثبات واستقامت بھی اور اس نے قدیم صالح عناصر کو باقی بھی رکھا ہے۔ اگر ہم نے ان خصوصیات کو اچھی طرح سمجھ لیا فقہ اسلامی کی ضرورت (وسیع معنوں میں) کو ہم پوری کر سکتے ہیں اور ہم اسلامی سوسائٹی کی بھی ضرورتوں کو پوری کر سکتے ہیں اور اسلامی احکام اور دینی تعلیمات پر ہم اس مہذب اور ترقی یافتہ زمانہ میں بھی عمل کر کے دکھا سکتے ہیں اور اس زندگی کا بھی ساتھ دے سکتے ہیں جو تیزی اور انتہائی سرعت کے ساتھ ترقی کرتی جارہی ہے۔

وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر



پگڑی کا مسئلہ

(۱) وضاحت مسئلہ

۱۔۔۔ پگڑی کا مسئلہ۔ وجوہات و اثرات

۲۔۔۔ کرایہ داری۔ پگڑی۔ سلامی

۳۔۔۔ پگڑی کا مسئلہ۔ ایک تعارف

۴۔۔۔ کرایہ کے مکانات و دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ

۵۔۔۔ اینٹ کنٹرول سے متعلق نوٹ

(۲) مسئلہ فقہی نقطۂ نظر سے

۱۔۔۔ مکانات و دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ

۲۔۔۔ پگڑی لینا اور دینا

۳۔۔۔ دکان و مکان کی پگڑی کا حکم

۴۔۔۔ پگڑی کا مسئلہ

۵۔۔۔ پگڑی کا مسئلہ

۶۔۔۔ پگڑی کا مسئلہ

۷۔۔۔ بدل الخلو

(۳) تحریری آراء

(۴) مذاکرۂ فقہیہ

(۵) تجاویز

پگڑی کا مسئلہ : وجوہات اور اثرات

از ــــــــــــــــــــــــــــــــــ طاہر بیگ

زمین، دوکان یا مکان وغیرہ پر وصول کی جانے والی پگڑی جسے لوگ سلامی بھی کہتے ہیں ایک سماجی معاشی مسئلہ ہے جیسے جیسے ہمارا ملک صنعتی و تجارتی ترقی کی طرف گامزن ہوتا جا رہا ہے۔ پگڑی کے رواج میں بھی ترقی ہوتی جاتی ہے۔ ان علاقوں میں جہاں صنعتی و تجارتی سرگرمیاں تیز نہیں ہوئی ہیں۔ ابھی پگڑی کا مسئلہ نہیں ابھرا ہے دیہاتوں اور پسماندہ قصبات نیز ترقی یافتہ شہروں کے بھی پسماندہ علاقوں میں زمین و عمارتیں یوں ہی عام کرائے کے عوض حاصل ہونے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ مگر جیسے جیسے ترقی پذیر قصبوں سے بڑے شہروں کی طرف رجوع کریں پگڑی دامن کو پکڑنے لگتی ہے۔ پگڑی کا رواج سب سے زیادہ ان شہروں میں ہے جو ملک کے اہم ترین شہر کہلاتے ہیں۔ یہاں پگڑی کی جیب پر پکڑ بھی بہت سخت ہے یعنی شرح کے لحاظ سے دہلی، بمبئی، کلکتہ اور مدراس جیسے شہر میں پگڑی بہت اونچی وصول کی جاتی ہے۔ ان شہروں میں معمولی رقبہ کی زمین اور معمولی لاگت کی عمارت کی صرف پگڑی ہی اتنی ہوتی ہے کہ دوسرے چھوٹے شہروں میں وہی جائیداد اس سے بہت کم رقم میں خریدی جا سکتی ہے یا تعمیر کرائی جا سکتی ہے۔

پگڑی ایک اضافی رقم ہے جو کرایہ کے علاوہ وصول کی جاتی ہے۔ اردو ادب کی تاریخ یہ بتانے سے قاصر ہے کہ پگڑی انسان کے سر سے کھسک کر جیب میں کب داخل ہوئی؟ مگر پگڑی کی اس ہجرت کو اردو ادب تسلیم ضرور کرتا ہے۔ فیروز اللغات میں پگڑی ایک قسم کے محصول اور ایک ناجائز رقم کے معنیٰ میں تحریر ہے اور انگلش میں اس کو (RENT PREMIUM) کہنا موزوں ہوگا باوجود اس کے کہ مغرب کی ترقی یافتہ معیشتوں میں اس کا رواج نہ ہونے کے برابر ہے۔

پگڑی کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرنے کی کوشش کے بطور ہم اس کی مندرجہ ذیل تعریف وضع کر سکتے ہیں۔

"پگڑی وہ اضافی اور ناقابل واپسی نوعیت کی رقم یا مالی فائدہ ہے جو کسی زمین یا عمارت کا مالک کرایہ دار سے قانونی یا روایتی شرح کرایہ کے علاوہ یکمشت یا قسط وار حاصل کرتا ہے اور جسے عام طور پر تحریر میں نہیں لایا جاتا اور نہ ہی حسابات میں درج کیا جاتا ہے۔"

پگڑی کی یہ تعریف ذرا محدود معلوم ہوتی ہے۔ دراصل اس محدود نوعیت کی تعریف کا انتخاب اس مقصد سے

تاکہ پگڑی کے مسئلہ کی جوہری خصوصیت گرفت میں آسکے۔ اس تعریف کے اہم نکتے یہ ہیں کہ پگڑی ایک مالی لین دین (FINANCIAL TRANSACTION) ہے جو ابتدائی طور سے ایسے دو فریقوں کے درمیان واقع ہوتا ہے جن میں ایک جائیداد کا مالک اور دوسرا کرایہ دار ہے۔ دوئم یہ کہ رقم کا بہاؤ ابتدائی طور سے کرایہ دار سے مالک کی جانب ہے۔ تیسرا اور اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ پگڑی کی رقم ایک اضافی معاوضہ ہے جو زمین یا عمارت کے استعمال کے عوض ہی وصول کی جاتی ہے جب کہ استعمال کا معاوضہ کرایہ کے شکل میں بھی ساتھ ہی ساتھ وصول کیا جاتا ہے یعنی پگڑی الگ سے کسی خدمت کا صلہ نہیں ہے۔ پگڑی کی اس جوہری شکل کے علاوہ مندرجہ ذیل دو شکلیں اور بھی رائج ہیں :

۱۔۔۔ وہ رقم جو جائیداد کا مالک اپنے کرایہ دار کو اس سے اپنی جائیداد کا دخل اور کرایہ داری واپس لینے کے صلہ کے بطور ادا کرتا ہے۔

۲۔۔۔ وہ رقم جو ایک کرایہ دار جائیداد کا دخل دوسرے کرایہ دار کو دینے کے عوض دوسرے کرایہ دار سے وصول کرتا ہے چاہے اس کے ساتھ جائیداد کے مالک کی مرضی کے تحت کرایہ داری بھی منتقل ہو یا نہ ہو۔

یہ دو شکلیں پگڑی کے بنیادی معاملہ سے تھوڑا سا مختلف ہیں۔ ان کا الگ سے تجزیہ کرنا مناسب ہوگا۔ ہم سب سے پہلے پگڑی کی بنیادی شکل کا تجزیہ کریں گے۔

یہ حقیقت ہے کہ پگڑی بظاہر ایک اضافی رقم ہے جو کرایہ سے الگ وصول کی جاتی ہے اور پگڑی کے عوض ایسی کوئی سہولت بھی مہیا نہیں ہوتی جسے یہ کہا جائے کہ پگڑی اس سہولت کا صلہ ہے۔ یہاں بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب زمین یا عمارت کی خدمات کا صلہ کرایہ کی شکل میں وصول کیا جاتا ہے تو آخر اس اضافی رقم کا جواز کیا ہے ؟

غور کریں تو اس جواز کی تلاش صرف دو امکانات میں کی جا سکتی ہے۔ پہلا امکان تو یہ ہے کہ مروج کرایہ (PREVALENT RENT) زمین یا عمارت کے استعمال کے معاوضہ کی مکمل ادائیگی کرنے سے قاصر ہو۔ دوسرا امکان یہ ہو سکتا ہے کہ پگڑی کسی ایسی سہولت کا ذریعہ ہو جو بظاہر نظر نہیں آتی لیکن حقیقت میں کرایہ دار اور مالک جائیداد دونوں ہی اس سہولت کا احساس ذہن میں رکھتے ہوں۔

پہلے امکان کے معنی یہ ہوں گے کہ زمین اور عمارت کے استعمال کا حقیقی معاوضہ (REAL REWARD) کچھ اور ہو اور قانونی مروجہ کرایہ (LEGAL PREVALENT) کچھ اور ہو۔ یعنی حقیقی کرایہ بہت زیادہ ہو اور قانونی مروجہ کرایہ بہت کم ہو۔ اگر صورتِ حال حقیقت میں یہی ہے تو پگڑی کا جواز فراہم ہو جاتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ زمین یا عمارت

کے حقیقی کرایہ اور مروج کرایہ کی شرحوں میں جو فرق ہے، پگڑی کی رقم اس کو پورا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

ہمیں حقیقی کرایہ اور مروجہ کرایہ کی اصطلاحات کی وضاحت بھی کرنا چاہیئے۔ حقیقی کرائے سے ہماری مراد وہ کرایہ ہے جو زمین یا عمارت کو معاشی شئے تصور کرتے ہوئے خالص معاشی عوامل سے متعین کیا جائے یعنی طلب و رسد کے اثرات سے جو کرایہ متعین ہو اسے ہم حقیقی کرایہ کہیں گے۔ اس کے برعکس مروجہ کرایہ وہ کرایہ ہے جو اس علاقے میں جس میں کہ زمین یا عمارت واقع ہے، پہلے سے مروج چلا آتا ہے یا قانونی طور سے متعین ہے۔

ایک عام مشاہدہ سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ معاشی و سماجی عوامل شرح کرایہ کو ہمیشہ اونچا اٹھانے کا رجحان رکھتے ہیں جب کہ قانونی عوامل شرح کرایہ کو دبائے رکھنے کا باعث بنتے ہیں۔

حقیقی شرح کرایہ اور سماجی و معاشی عوامل

یہ حقیقت کہ معاشی و سماجی عوامل حقیقی شرح کرایہ کو اونچا اٹھانے کا رجحان رکھتے ہیں۔ مندرجہ ذیل مشاہدات پر مبنی ہے۔

۱۔۔۔۔ صنعتی و سماجی ترقی :۔ عاملین پیدائش (FACTORS OF PRODUCTION) میں بنیادی اہمیت کی حامل درحقیقت زمین ہی ہے خواہ وہ کھیت کے بطور استعمال ہو یا فیکٹریوں، گوداموں، دفاتر کے بطور استعمال ہو۔ لہذا معاشی ترقی کے ساتھ ساتھ زمین، رہائشی مکانات و تجارتی اغراض کی عمارتوں کی طلب میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ معاشی ترقی کے اثرات سے سماجی ترقی کا رجحان پیدا ہوتا ہے جو زمین و عمارتوں کی طلب میں مزید اضافہ کا سبب بنتا ہے اس کے علاوہ آبادی کی افزونی بھی زمین و عمارتوں کے طلبگاروں کی تعداد میں اضافہ کرتی ہے۔ معاشی و سماجی ترقی اپنے ساتھ دیہی آبادی کی شہروں کی طرف مراجعت، نیز علاقوں کی شہرکاری جیسے مظاہر ساتھ لاتی ہے۔ ان سب عوامل کا مجموعی اثر یہ ہوتا ہے کہ زمین و عمارتوں کی طلب میں لگاتار اضافی انتقال , UPWARD SHIFT IN DEMAND واقع ہوتا ہے۔ زمین کی رسد تو قدرتی طور سے محدود ہے اور اگر عمارتوں کی تعمیر اضافۂ طلب کا ساتھ نہ دے تو اضافی انتقال طلب کا سیدھا مطلب یہ ہے کہ زمین و عمارتوں کی قیمتوں میں اضافہ ہوگا اور جب قیمتوں میں اضافہ ہوگا تو کرایہ میں بھی اضافہ ہونا قدرتی بات ہے۔

۲۔۔۔۔ افراطِ زر :۔ افراطِ زر جدید معیشتوں کا سلگتا ہوا مسئلہ ہے افراطِ زر کی بدولت تمام ہی اشیاء و خدمات کی قیمتوں میں لگاتار اضافہ کا رجحان پایا جاتا ہے۔ جب افراطِ زر کی بیماری مستقل رہے تو کچھ اشیاء و خدمات کی قیمتوں میں کم شرح سے اضافہ ہوتا ہے جب کہ کچھ دوسری اشیاء و خدمات کی قیمتیں زیادہ اونچی شرح سے اضافہ پذیر ہوتی ہیں۔ ان کی قیمت

لاگت و فروخت نسبتاً زیادہ تیزی سے اونچی ہوتی جاتی ہے۔ اسی طرح کی اشیا میں زمین و عمارتیں بھی شامل ہیں۔ لہٰذا جب زمین و عمارتوں کی قیمتیں دوسری اشیا کی بہ نسبت بہت اونچی ہو جائیں تو ان کا کرایہ بھی اونچا ہونا غیر فطری بات نہیں ہے۔

۳ــــ محل وقوع :۔ وہ قطعات اراضی اور عمارتیں جو شہر کے اہم ترین تجارتی یا رہائشی علاقوں میں واقع ہوتی ہیں، ان کی قیمتیں دیگر عام علاقوں کی زمینوں و عمارتوں کی بہ نسبت زیادہ تیزی سے بڑھتی ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ وہ زیر وضع جاتی سہولیات (INFRA STRUCTURAL & COMMERCIAL FACILITIES) ہیں جو ان علاقوں میں بہ آسانی حاصل ہوتی ہیں جب کہ پسماندہ علاقوں میں وہ مفقود ہوتی ہیں۔ دراصل ان سہولیات ہی کی خاطر لوگ زیادہ کرایہ کے باوجود بھی ترقی یافتہ علاقوں کی زمینوں و عمارتوں کو ترجیح دیتے ہیں۔ لہٰذا زمینوں و عمارتوں کا ایک اہم ترین علاقہ میں واقع ہونا بھی ان کی قیمت میں اضافہ کا سبب ہوتا ہے۔ جب محل وقوع کے اعتبار سے کسی زمین و عمارت کی حقیقی قدر بہت اونچی ہو تو اس کا کرایہ بہت زیادہ ہونا ناگزیر ہے۔

ان عوامل کے ہوتے ہوئے حقیقی کرایہ کی شرح بہت تیز رفتاری سے اونچی ہوتی جاتی ہے۔

مروجہ کرایہ اور قانونی عوامل

یہ حقیقت کہ قانونی عوامل شرح کرایہ کو دبائے رکھنے کا باعث بنتے ہیں، مندرجہ ذیل مشاہدات پر مبنی ہے :

۱ــــ قانونِ کرایہ داری :۔ کرایہ داری کے قوانین اور کرایہ داری کے معاملات میں انصاف کا عمل و عدالتی طریقہ کار بہت زیادہ ناقص ہے۔ شرح کرایہ کے سرکاری تخمینے منہگائی کے اثرات کو پیش نظر رکھ کر نہیں بنائے جاتے۔ قوانین کرایہ کے تحت کسی زمین و عمارت کا کرایہ بڑھانے کی اجازت کچھ عرصہ پہلے تک نہیں تھی۔ مگر اب ہر تین سال کی مدت کے بعد کرایہ میں دس فیصد اضافہ قابل اجازت ہے۔ اس کے علاوہ اضافی تعمیر کی صورت میں بھی کرایہ میں معمولی اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اضافہ دراصل منہگائی کے اثرات کو بھی زائل نہیں کر پاتا۔ مثلاً اگر افراطِ زر کی سالانہ شرح پانچ فیصد بھی ہو تو تین سال کے بعد کرایہ کی حقیقی قدر ۱۵ فیصد گھٹ جائے گی جب کہ قوانین کرایہ کے مطابق اس میں اضافہ محض دس فیصد ہی ہوگا۔ اگر افراطِ زر کی شرح ۵ فیصد سے بھی اونچی ہو تو یہ فرق مزید بڑھ جائے گا۔ نتیجہ میں مروجہ کرایہ کی شرح بڑھتی نہیں بلکہ اس کی حقیقی قدر (REAL VALUE) لگاتار گھٹتی جاتی ہے یعنی حقیقی قدر کے معنوں میں مروج کرایہ بڑھتا ہی نہیں بلکہ گھٹتا جاتا ہے۔

۲ــــ ہاؤس ٹیکس :۔ مروج کرایہ کو حقیقی کرایہ کی سطح تک بلند ہونے سے روکنے میں ہاؤس ٹیکس کو بھی کافی حد

تک دخل ہے۔ دہلی میں اکرایہ کا ۴۰/۴۸ فیصد تک ہاؤس ٹیکس کے بطور ادا کرنا ہوتا ہے۔ اگر مالک جائیداد حقیقی کرایہ اندراج میں لائے تو اس کو بہت نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ کرایہ کا ایک بڑا حصہ سرکاری مالیات میں جمع ہوگا اور اس کے اپنے پاس نہ آئے گا۔ اب اگر کرایہ دار نادہندگی کا شعار اختیار کرلے، تب تو مالک جائیداد کسی آمدنی کو حاصل کرنے کے بجائے خسارہ میں چلا جائے گا۔ اس کو کرایہ کا ۴۰/۴۸ فیصد حصہ سرکاری مالیات میں جمع کرنا ہی ہوگا خواہ اسے کرایہ وصول ہو رہا ہو یا نہ ہو۔ لگ بھگ یہی صورت حال پورے ملک میں ہے لہٰذا مروج کرایہ کم سے کم سطح تک رہتا ہے۔

۳ —— **انکم ٹیکس** :۔ ہاؤس ٹیکس کے علاوہ، انکم ٹیکس بھی مروج کرایہ کی شرح کو دبائے رکھنے کا سبب ہے۔ ہاؤس ٹیکس کی ادائیگی کے بعد باقی بچنے والے کرایہ پر آمدنی ٹیکس لاگو ہوتا ہے جو لگ بھگ ۵۲/۵۰ فیصد ہوتا ہے مروج کرایہ اگر حقیقی کرایہ کے مساوی درج کیا جائے تو کرایہ جاتی آمدنی کا بڑا حصہ ہاؤس ٹیکس کے بعد، انکم ٹیکس کی شکل میں نکل جائے گا۔ لہٰذا جائیدادوں کے مالک اس بات کو انتہائی نقصان دہ سمجھتے ہیں کہ کرایہ کا زیادہ اندراج کیا جائے۔ انکم ٹیکس کی صورت میں بھی یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کرایہ جاتی آمدنی اگر حسابات میں کسی بھی سطح پر درج ہوگئی تو محکمہ انکم ٹیکس اس میں کسی کٹوتی یا نادہندگی کو منظور نہیں کرسکتا خواہ کرایہ دار کرایہ دے یا نہ دے، جائیداد کے مالک کو کرایہ پر واجب الادا ٹیکس ہر حال میں جمع کرنا ہوگا۔

۴ —— **دولت ٹیکس** :۔ انکم ٹیکس و ہاؤس ٹیکس کے ساتھ ہی جائیداد، جو کسی آمدنی کا ذریعہ ہے، دولت ٹیکس کی زد میں بھی آتی ہے۔ دولت ٹیکس کرایہ جاتی آمدنی کی مقدار پر نہیں بلکہ جائیداد کی اصل قیمت کے مطابق لگتا ہے۔ اور محکمہ انکم ٹیکس جائیداد کی قیمت، اس سے حاصل ہونے والی کرایہ جاتی آمدنی سے متعین کرتا ہے، جو کرایہ جاتی آمدنی کے دس گنا سے بھی زیادہ لگائی جاتی ہے۔ اب اگر مروج کرایہ حقیقی کرایہ کے مساوی اندراج کیا جائے تو دولت ٹیکس کی جو رقم متعین ہوگی وہ اس قدر ہوگی کہ ہاؤس ٹیکس اور انکم ٹیکس کی ادائیگی کے بعد بچی کھچی آمد سے پوری نہ ہوسکے گی بلکہ جائیداد کا مالک کچھ اور رقم اپنی جیب سے ادا کرنے پر مجبور ہوگا۔

یہ حقیقت ہے کہ مندرجہ بالا تمام قوانین کی پاسداری کرتے ہوئے زمینوں و عمارتوں کو حقیقی کرایہ کی شرح پر اٹھانا، عملی طور سے ایک نقصان دہ تجارت ہے۔

یہ امکان کہ حقیقی شرح کرایہ اور مروجہ شرح کرایہ کے درمیان ایک خلیج پائی جاتی ہے، اپنی جگہ بالکل صحیح ہے۔ ہم پورے وثوق سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ پگڑی حقیقی شرح کرایہ اور مروجہ شرح کرایہ کی خلیج کو پُر کرنے کا ذریعہ ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ اس خلیج کو پر کرنے کا حق جائیداد کے مالک کو ہے یا نہیں تو جائیداد کے مالک کا اپنی جائیداد سے منفعت

حاصل کرنے کا حق چھینا نہیں جا سکتا۔ اگر قوانین بلا واسطہ طور سے جائیدادوں کے مالکین کو اپنی جائیدادوں سے مالی استفادہ کرنے سے روکیں گے تو اس سے بہت سارے فتنے پیدا ہوں گے۔ پگڑی جو غیر اندراج شدہ آمدنی کی شکل کی وجہ سے سیاہ آمدنی (BLACK INCOME) کے زمرہ میں آتی ہے وہ ایسا ہی ایک فتنہ ہے۔ لیکن اس کی پیدائش کا ذمہ دار نہ تو جائیداد کا مالک ہے اور نہ ہی کرایہ دار۔ یہ تو غیر منصفانہ، استحصالی اور جابرانہ نظم معیشت و مالیات کی ناجائز اولاد ہے جسے معاشرہ مجبوراً پال پوس رہا ہے۔ حال کے سماجی، اقتصادی اور قانونی ڈھانچہ کی موجودگی میں پگڑی ایک سائنسی و منطقی ضرورت ہے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جسکے تانے بانے جائیداد کے مالک اور کرایہ دار تک محدود نہیں ہیں بلکہ حکومت کے مالیاتی، عدالتی اور معاشی نظاموں تک میں پیوست ہیں۔

اگر پگڑی کا مسئلہ ختم کرنا ہے، تو سماجی و معاشی عوامل جو حقیقی شرح کرایہ کو بہت زیادہ بلند کرنے کا سبب ہیں کنٹرول کئے جانے چاہئیں۔ اس کے لئے افراط زر کو محدود کرنا ہوگا، عمارتوں کی رسد بڑھانا ہوگی اور اقتصادی ترقی کو علاقوں اور شہروں میں حد سے زیادہ مرتکز ہونے سے روکنا ہوگا۔ اسی طرح وہ عوامل جو مروج شرح کرایہ کو دبائے رکھتے ہیں، ان کو بھی درست کرنا ہوگا۔ کرایہ داری کے قوانین، ہاؤس ٹیکس، انکم ٹیکس اور دولت ٹیکس کے نظام کی جابریت ختم کرنا ہوگی، انھیں منصفانہ اور متوازن بنانا ہوگا۔

اب ہم پگڑی کے جواز کی تلاش میں دوسرے امکان کی طرف آتے ہیں جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے یعنی یہ امکان کہ پگڑی کسی ایسی "سہولت" کا ذریعہ ہو جو بظاہر نظر نہیں آتی لیکن حقیقت میں جائیداد کا مالک اور کرایہ دار دونوں ہی اس "سہولت" کا احساس ذہن میں رکھتے ہوں۔

جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، کرایہ داری کے قوانین اور عدالتی نظام، انتہائی ناقص نوعیت کے ہیں۔ ان کے غیر متوازن ہونے کی بدولت، ایک کرایہ دار عملی طور سے جائیداد کا مالک سا ہو جاتا ہے۔ کرایہ دار کی نادہندگی کی وجہ سے یا جائیداد کو ذاتی استعمال میں لانے کی حاجت کی صورت میں اگر جائیداد کا مالک قانونی چارہ جوئی کرے تو یہ ایک انتہائی مہنگی اور لمبے عرصہ تک چلنے والی کارروائی ہوتی ہے جس کا فائدہ کرایہ دار کو پہونچتا ہے۔ جائیداد کا مالک سراسر نقصان میں رہتا ہے۔ کرایہ داروں کے جارحانہ اور نقصان دہ ممکنہ اقدامات سے اپنے کو محفوظ رکھنے کے بطور بھی پگڑی ایک ضرورت بن جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں پگڑی، جائیداد کے مالک کو حفاظت کی سہولت مہیا کرتی ہے۔

دوسری طرف کرایہ دار کو یہ سہولت رہتی ہے کہ وہ جب زمین یا عمارت واپس کرے تو اس کو پگڑی کی رقم واپس مل جاتی ہے۔ خود جائیداد کا مالک اسے پگڑی کی پیشکش کرتا ہے یا وہ چاہے تو کسی دوسرے کرایہ دار سے معاملہ

کرلے پگڑی کی ان دو شکلوں کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ یہاں اس پہلو کا ذکر کرنا ضروری ہے کہ وقت کے ساتھ پگڑی کی رقم میں اضافہ واقع ہوتا ہے۔ لہذا یہ عام مشاہدہ کی بات ہے کہ کرایہ دار، جائیداد کا قبضہ، اس کے مالک کو لوٹاتے وقت یا کسی دیگر کرایہ دار کو مالک کی مرضی کے خلاف دیتے وقت جو رقم پگڑی میں حاصل کرتا ہے، وہ اس کے اپنے ذریعہ دی گئی پگڑی کی رقم سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کرایہ دار کو یہ اضافی پگڑی حاصل کرنے کا حق ہے؟ کرایہ دار کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو وہ اس کا حق دار معلوم ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر وہ اتنی ہی زمین یا عمارت کہیں اور کرایہ پر لینا چاہے تو کچھ عرصہ قبل والی پگڑی کی شرح پر نہیں ملے گی۔ لہذا اسے اپنے پاس سے اضافی پگڑی کا انتظام کرنا ہوگا۔ جائیداد کے مالک کے نقطۂ نظر سے بھی یہ سود انقصان کا نہیں معلوم ہوتا۔ جائیداد کی کرایہ داری تبدیل ہوتے وقت جسے رسید بدلوانا بھی کہا جاتا ہے۔ جائیداد کے مالک کو کچھ نہ کچھ حاصل ہی ہوتا ہے۔ عام طور پر اضافی پگڑی کل کی ۲۰ سے ۵۰ فیصد تک رقم جائیداد کے مالک کو حاصل ہوتی ہے۔ بقایا رقم جانے والا کرایہ دار حاصل کرتا ہے۔ اس اضافی پگڑی کا سارا بوجھ آنے والے کرایہ دار پر پڑتا ہے لیکن وہ بھی پر امید ہوتا ہے کہ جب وہ جائے گا تو اسے اتنی پگڑی، اور مزید اضافی پگڑی مل جائے گی۔ اس طرح بظاہر اس میں ملوث کسی فریق کا کوئی نقصان نہیں ہوتا۔

لیکن پگڑی کے وہ اثرات جو معاشرہ اور معیشت پر پڑتے ہیں وہ بہت نقصان دہ ہیں اور اجتماعی مفاد کے خلاف ہیں۔ ہمیں اس حقیقت کو مدنظر رکھنا ہوگا کہ رہائش انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ عمارتوں کی پگڑی اتنی بڑھ چکی ہے کہ محنت کش اور متوسط طبقہ کے افراد کے لئے اپنے روزگار کی جگہوں پر مناسب رہائش کا حصول نیز تجارتی سرگرمیوں میں شمولیت بہت بڑے مسائل کی صورت اختیار کر گئے ہیں۔ پگڑی کی بدولت ہی بڑے بڑے شہروں میں سلم علاقے، جھگی جھونپڑیاں وغیرہ وجود میں آتے ہیں۔ دوسری طرف وہ لوگ جو وسائل کے لحاظ سے کمزور ہیں معاشی دوڑ میں شامل ہونے سے محروم رہ جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ پگڑی، ارتکازِ دولت کا ذریعہ بھی بن رہی ہے۔ وہ لوگ جن کے پاس سیاہ دولت کے انبار ہیں، زمینوں و عمارتوں کی تجارت کر کے اس میں زبردست اضافہ کر رہے ہیں۔ سیاہ دولت کا بہاؤ زمینوں و عمارتوں جیسی اشیاء کی طرف بہت زیادہ ہے۔ اس کے نتیجہ میں فطری طلب و رسد متاثر ہو رہے ہیں۔ زمینوں و عمارتوں کی قیمت کے بجائے غیر فطری انتہائی اونچی قیمت متعین ہو رہی ہے۔ عام انسانوں کی رہائش جیسی اہم اور بنیادی ضرورت پر اس غیر فطری اونچی قیمت کے نہایت منفی اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔ لہذا مفاد عامہ کے نقطۂ نظر سے پگڑی کے رواج کی توثیق نہیں کی جا سکتی۔

دہلی میں رائج پگڑی کی شکلیں

۱۔۔۔ مالک جائیداد، کرایہ دار سے یکمشت ایک رقم حاصل کرتا ہے جسے اندراج میں نہیں لایا جاتا، نہ حسابات میں دکھایا جاتا ہے۔ یہ رقم قابل واپسی (REFUNDABLE) نہیں ہوتی۔

۲۔۔۔ کرایہ دار، جائیداد کا قبضہ، جائیداد کے مالک کو واپس کرتے وقت ایک رقم حاصل کرتا ہے جو دی گئی پگڑی سے زیادہ ہوتی ہے۔

۳۔۔۔ کرایہ دار، جائیداد کا قبضہ بغیر مالک کی مرضی کے کسی دیگر کرایہ دار کو دے دیتا ہے اور صلہ میں ایک رقم حاصل کرلیتا ہے۔

۴۔۔۔ کرایہ دار، مالک کی مرضی حاصل کرکے، جائیداد کا قبضہ کسی دیگر کرایہ دار کو دے دیتا ہے اور کرایہ داری منتقل ہوجاتی ہے۔ نئے کرایہ دار سے حاصل ہوئی اضافی پگڑی کی رقم، جائیداد کے مالک اور جانے والے کرایہ دار کے درمیان تقسیم ہوجاتی ہے۔

کلکتہ میں رائج پگڑی کی شکلیں

کلکتہ میں مندرجہ بالا طریقوں کے علاوہ سیکوریٹی کی شکل میں بھی پگڑی رائج ہے۔ ایک رقم جو واپسی کے قابل ہوتی ہے، جائیداد کا مالک کرایہ دار سے حاصل کرتا ہے اور کرایہ دار سے قبضہ واپس لیتے وقت، اس کی یہ رقم واپس کردیتا ہے۔ اس میں بھی پگڑی کا عنصر شامل ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ کرایہ داری کی مدت کے دوران، اس رقم سے جائیداد کا مالک مالی استفادہ کرتا رہتا ہے، جب کہ افراطِ زر کی بدولت واپسی کے وقت کرایہ دار کو اپنے ذریعہ ادا کی گئی سیکوریٹی کی رقم کی حقیقی قدر گھٹی ہوئی ملتی ہے۔ اس طرح مالی افادہ، کرایہ دار سے جائیداد کے مالک کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ کرایہ دار اس گھٹی ہوئی حقیقی قدر کے عوض اتنی ہی زمین یا عمارت کو کرایہ پر حاصل نہیں کرپاتا۔

کرایہ داری میں پگڑی یا سلامی

اور اسلام

مشتاق احمد (ایڈوکیٹ)

(سپریم کورٹ)

اسلام اس آمدنی یا کمائی کو سخت ناپسند کرتا ہے جو گھر بیٹھے بغیر محنت اور پسینہ کے حاصل ہو جائے اسلامی رو سے وہ رقم بھی ناجائز اور حرام ہے جو دوسروں کے استحصال سے حاصل کی گئی ہو۔ سود اس لئے حرام ہے کہ سود لینے والے کو بغیر کسی محنت کے آمدنی آتی رہتی ہے، وہ کسی دوسرے کی مجبوری کا فائدہ اٹھاتا ہے اور سود دینے والا استحصال کی ایک ایسی عمیق گہرائی میں گر جاتا ہے جہاں سے اس کا نکلنا محال ہو جاتا ہے۔ کسی کی مجبوری کا ناجائز فائدہ اٹھا کر دولت اکٹھا کرنا حرام ہے۔

ہمیں اس وسیع مناظر میں یہ دیکھنا ہے کہ مکان یا دکان کو کرایہ داری پر دیتے وقت مالک مکان جو رقم پگڑی یا سلامی کے طور پر کرایہ دار سے وصول کرتا ہے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے۔ یہ پگڑی کی رقم کرایہ کی رقم کے علاوہ ہوتی ہے جن کا کوئی حساب نہیں ہوتا۔

پگڑی یا پریمیم (PREMIUM) کی رقم کی کئی قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک تو وہ قسم ہے جس کا اوپر تذکرہ ہوا ہے یعنی کرایہ پر دیتے وقت مکان مالک پگڑی یا سلامی کے طور پر وصول کرتا ہے، جسے وہ کسی بھی حالت میں واپس کرنے کا مجاز نہیں اور جن کی کوئی لکھا پڑھی نہیں ہوتی۔ یہاں کرایہ دار کی مجبوری اور ضرورت کا بھرپور فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور چوں کہ وہ مجبور اور ضرورت مند ہے اس لئے بادل نخواستہ مکان مالک کے شرط کو کسی بھی حالت میں پورا کرتا ہے۔

دوسری شکل وہ ہے جسے ضمانت (SECURITY) یا ڈپازٹ (DEPOSIT) کہتے ہیں۔ جو عام طور سے بمبئی میں رائج ہے۔ اس کے تحت مکان مالک اور کرایہ دار میں معاہدہ ہوتا ہے اور طے شدہ کرایہ کے

اور COMMERCIALISATION نے اس سسٹم کو بہت بڑھاوا دیا ہے اس کے خلاف قانون ہونے کے باوجود بھی پگڑی کی رقم لی اور دی جاتی ہے آئیے اب دیکھیں کہ قانونی طور پر ہندوستان میں اس کو کوئی حیثیت حاصل ہے یا نہیں۔ کرایہ داری کے سلسلے میں ہندوستان میں یکساں قانون نہیں ہے۔ ہر صوبہ کا اس سلسلے میں الگ الگ قانون ہے۔ تاہم یہ بات قابل ذکر ہے کہ تمام صوبوں کے قوانین کرایہ داری کی بنیاد قریب قریب ایک ہے۔ مختصر یہ کہ کلی طور پر ایک، اور جزوی باتوں میں مختلف۔ آئیے اس سلسلے میں کچھ صوبوں کے قانونِ کرایہ داری کا جائزہ لیں اور دیکھیں کہ پگڑی یا سلامی کی رقم کو کیسے غیر قانونی قرار دیا گیا ہے۔

THE DELHI RENT CONTROL ACT, 1958

دفعہ ۱۶(۴) :- کوئی بھی مکان مالک کسی بھی طرح کا پریمیم پگڑی یا اور کوئی رقم کسی بھی نام سے نقد یا دوسری شکل میں حاصل کرنے کا مجاز نہیں ہوگا، صرف اس بات کے لئے کہ اپنے کرایہ دار کو دوسرا کرایہ دار (SUBTENANT) رکھنے کے لئے رضامندی دے۔

دفعہ ۵(۲)(الف) :- کوئی بھی آدمی کرایہ پر دینے، مدت ختم ہوجانے کے بعد پھر سے مدت بڑھانے اور کرایہ داری کو جاری رکھنے کے لئے کسی بھی طرح کا پریمیم یا پگڑی اور کوئی رقم کسی بھی نام پر نقد یا دوسری شکل میں لینے یا وصول کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ کرایہ کے علاوہ۔

دفعہ ۴۸(۱)(ب) :- چھ مہینے کی قید یا جرمانہ کی رقم غیر قانونی طریقے سے لی گئی رقم (پگڑی) کی رو سے پانچ ہزار روپئے زائد ہوسکتی ہے۔

THE BIHAR BUILDING (LEASE, RENT & EVICTION) CONTROL ACT, 1982

دفعہ (۳) :- پریمیم، سلامی اور پیشگی (ایک ماہ کے کرایہ سے زیادہ) مکان مالک کرایہ داری پر دینے کے لئے یا کرایہ داری کو پھر سے زندہ کرنے یا جاری رکھنے کے لئے کرایہ دار سے نہیں مانگ سکتا۔

دفعہ ۲۸ :- سزا۔ اگر کوئی قانون کی خلاف ورزی کرتے ہوئے پریمیم، سلامی یا پیشگی وغیرہ لیتا ہے تو اس کی دو سال تک کی سزا ہوسکتی ہے۔

علاوہ مکان مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان کی قیمت، اہمیت اور افادیت کے مطابق ایک رقم (DEPOSIT) کے طور پر یا SECURITY کے طور پر لیتا ہے۔ یہ سیکوریٹی اس بات کی ہوتی ہے کہ کرایہ دار مکان خالی کر دے گا اور جب خالی کر دے گا تو ضمانت کی یہ رقم اسے واپس مل جائے گی۔ ایک طرح سے یہ سسٹم CHECK & BALANCE کا کام کرتا ہے۔ مکان مالک کو یہ یقین رہتا ہے کہ مکان مجھے واپس مل جاتے اور نہ ملنے کی صورت میں ضمانت کی رقم اس کے پاس ہے۔ کرایہ دار بھی اطمینان سے رہتا ہے کیونکہ وہ ضمانت کی اچھی خاصی رقم مکان مالک کو ادا کر چکا ہے۔ مکان مالک کرایہ دار کے رقم کو تصرف میں لاتا ہے اور کرایہ دار مکان مالک کے مکان یا دکان کو اس سسٹم میں کرایہ کی رقم عام طور سے بہت کم ہوتی ہے۔ اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ مکان مالک اور کرایہ دار میں جو عام طور سے دو تین سال کے بعد جھگڑے پیدا ہو جاتے ہیں اور اختلافات بڑھتے بڑھتے فوجداری مقدمات اور قتل کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں وہ بہت حد تک ختم ہو جاتے ہیں۔

ڈپازٹ یا ضمانت کی رقم کی لکھا پڑھی ہوتی ہے۔ باضابطہ معاہدہ میں اس کا ذکر ہوتا ہے۔

لیکن پگڑی یا سلامی کی اصل شکل وہ ہے جس کا کرایہ نامہ یا معاہدہ نامہ میں کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ یہ دراصل جاگیردارانہ نظام کی دین ہے۔ جب غریب اور ضرورت مند آدمی جاگیردار یا زمیندار کے پاس اس کا مکان یا دکان کرایہ پر لینے جاتا تھا تو سب سے پہلے اس کو مکان مالک کے جاگیردارانہ حیثیت کو صرف ہاتھ کی سلامی سے ہی نہیں بلکہ رقم کی سلامی سے بھی قبول کرنا پڑتا تھا۔ یا پگڑی کی رقم دے کر ساہوکار کی پگڑی کا احترام کرنا تھا۔

چوں کہ یہ رقم ساہوکار کی پگڑی کے احترام میں اور جاگیردار یا زمیندار کی سلامی کے طور پر دی جاتی تھی اس لئے اس کا کوئی حساب ہی نہیں ہوتا تھا۔ واپس لینے یا دینے کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ چاہے کرایہ دار مکان میں رہے یا تھوڑے دنوں کے بعد ہی چلا جائے۔

پگڑی یا سلامی کی یہ شکل نہایت استحصالی اور غیر اسلامی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس رقم کا کوئی حساب کتاب نہیں اور جو رقم کسی کی مجبوری کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اس سے حاصل کی جائے اسے اسلام جیسا منصف مذہب کبھی قبول نہیں کر سکتا۔ اسلام جس طرح کا مثالی معاشی نظام قائم کرنا چاہتا ہے، یہ سسٹم اس کے خلاف ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ پگڑی یا سلامی کی یہ روایت کس حد تک ہندوستان میں رائج ہے۔

A.P. BUILDINGS (LEASE, RENT & EVICTION) CONTROL ACT, 1960

دفعہ ۷ :- مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ کوئی چیز کرایہ دار سے نہیں مانگ سکتا۔
سزا :- دو ہزار روپئے تک کا جرمانہ۔

THE HARYANA URBAN (CONTROL OF RENT & EVICTION) ACT, 1923

دفعہ-۶-(الف) :- مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ اور کوئی رقم کسی بھی شکل میں لینے کا مجاز نہیں ہوگا۔
(ب) اگر مناسب کرایہ کے علاوہ کوئی اور رقم جیسے پگڑی، پریمیم کے لئے معاہدہ ہوتا ہے تو ایسا معاہدہ باطل اور کالعدم قرار پائے گا۔
دفعہ-۲۲-سزا :- دو سال قید کی سزا یا جرمانہ یا دونوں۔

THE J & K HOUSES & SHOPS RENT CONTROL ACT, 1966

دفعہ :- پریمیم پگڑی یا فائن مناسب کرایہ کے علاوہ مکان مالک کرایہ دار سے طلب نہیں کرسکتا
دفعہ-۲۲-سزائیں :- اگر پہلی بار یہ غلطی سرزد ہوئی ہے تو جتنی پگڑی کی رقم لی ہے اس کا پانچ گنا جرمانہ اور اگر دوسری بار اسی مکان یا دوسرے دکان یا مکان کے سلسلے میں غلطی سرزد ہوتی ہے تو پریمیم کا دس گنا جرمانہ دینا پڑے گا۔

THE BOMBAY RENTS HOTELS & LODGING HOUSE RATES CONTROL ACT, 1947

دفعہ-۱۸ :- پریمیم، ڈیپازٹ
سزا :- چھ ماہ یا جرمانہ کی رقم پریمیم سے کم نہ ہوگی، اگر مکان مالک سے یہ غلطی اس وقت سرزد ہوتی ہے جب (OWNERSHIP) اس کی ملکیت تو مکان قرق ہو جائے گا۔

THE ORISSA HOUSE RENT CONTROL ACT, 1967

دفعہ۔ ۳ :۔ مکان مالک سلامی یا کسی طرح کا پریمیم مناسب کرایہ کے علاوہ کا مجاز نہیں ہوگا
دفعہ۔ ۱۷ :۔ چھ ماہ کی سزا یا دو ہزار روپئے کا جرمانہ یا دونوں ۔

THE TRIPURA BUILDINGS (LEASE & RENT CONTROL) ACT, 1975

دفعہ۔ ۹ :۔ مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ پریمیم یا پگڑی لینے کا مجاز نہیں ہوگا۔
دفعہ۔ ۳۱ سزا :۔ ایک ہزار روپئے تک کا جرمانہ اور نہ ادا کرنے کی صورت میں ایک ماہ قید کی سزا۔

W.B. PREMISES TENANCY ACT, 1956

دفعہ۔ ۵ :۔ کوئی بھی مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ کرایہ دار سے پریمیم، پگڑی یا سلامی نہیں مانگ سکتا۔

THE TAMIL NADU BUILDINGS (LEASE & RENT CONTROL) ACT, 1960

دفعہ ۷ : مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ اور کوئی رقم کسی بھی نام پر طلب کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔
دفعہ ۳۳ :۔ دو ہزار روپئے تک جرمانہ ۔

THE U.P. URBAN BUILDINGS (REGULATION OF LETTING RENT & EVICTION) ACT, 1972

دفعہ ۴ :۔ مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ پریمیم طلب کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔
دفعہ ۳۱ :۔ سزا ۔ جو جرمانہ کی رقم ہوگی اس میں سے پریمیم اس نے لیا تھا وہ واپس کردیا جائیگا۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ہر صوبہ کے قانون کرایہ داری نے پگڑی کی رقم یا سلامی کی رقم کو غیر قانونی قرار دیا ہے اور اس جرم کے ارتکاب کرنے والے کو سزا بھی مقرر کی گئی ہے کسی صوبہ میں زیادہ اور کسی میں کم۔

پگڑی کا مسئلہ — ایک تعارف

از — مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی، امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ

مکان اور دکان۔ کرایہ پر دینا اور لینا عقد اجارہ ہے۔ جس میں ایک معین مدت کے لئے، مقررا جرت کے عوض مالک، مکان ودکان سے انتفاع کا حق کرایہ دار کو عطا کر دیتا ہے۔ اس طرح کرایہ دار مکان ودکان سے انتفاع کا مالک ہو جاتا ہے۔ یعنی اصل شئ (رقبہ) کی ملکیت مالک کے حق میں باقی رہتے ہوئے، منافع کی ملکیت کرایہ دار کو حاصل ہو جاتی ہے۔

اجرت روزانہ (میاومۃ) ماہانہ (مشاہرۃ) اور سالانہ (مسانہۃ) یعنی مقررہ اقساط میں بھی ہو سکتی ہے۔ اورا جرت یک مشت بھی مقرر کی جا سکتی ہے۔ ہوٹلوں میں ۱۰۰ روپئے روزانہ اجرت ہوتی ہے۔ مکانات اور دکانوں کا کرایہ عام طور پر ماہانہ مقرر ہوتا ہے۔ بعض اوقات کارخانے سالانہ دس ہزار، بیس ہزار کے عوض کرایہ پر دئے جاتے ہیں۔ اور کبھی کوئی اراضی، مکان یا کارخانہ، دس سال، پانچ سال کے لئے ۲۵ ہزار، ۵۰ ہزار روپئے کے عوض (بلا لحاظ روز، مہینہ یا سال) کرایہ پر دیا جاتا ہے۔ جس کی ادائیگی کبھی یک مشت پیشگی ہو جاتی ہے اور کبھی قسطیں بھی باندھ دی جاتی ہیں۔

عقد اجارہ کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ "معقود علیہ" معلوم ہو۔ اورا جرت متعین ہو۔ یعنی اس عقد کے ذریعہ جو منافع کرایہ دار کو حاصل ہونے ہیں وہ متعین اور معروف ہوں۔ کسی مکان میں سکونت اور کسی دکان میں تجارت "وہ منافع" ہے جو کرایہ دار کو حاصل ہوتا ہے۔ اور روپے جو مالک مکان کو ملتے ہیں، اجرت ہے۔ منافع کی نوعیت تو متعین ہے کہ سکونت یا تجارت معلوم ومعروف منافع ہے۔ لیکن اگر مدت ذکر نہیں کی جائے تو منافع کی مقدار معلوم نہیں ہوتی۔ اس لئے اگر یوں کہا جائے کہ "یہ مکان سو روپے کرایہ پر دیا" تو معلوم نہیں ہوتا کہ کتنے دن

کی رہائش کے لئے یہ سو روپئے کی اجرت مقرر کی جارہی ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ مدت واضح کردی جائے اور بتادیا جائے کہ سو روپئے ایک ماہ کی رہائش کے لئے اجرت ہوگی۔ اس طرح مقدار نفع اور مقدار اجرت متعین ہوجاتی ہے۔ اور ہر ایک ماہ کی رہائش کے عوض ایک سو روپئے اجرت کرایہ دار کے ذمہ واجب الادا ہوگی۔ لیکن کیا اس مدت کا اظہار بھی ضروری ہے جتنی مدت کے لئے مکان کرایہ پر دیا گیا ہے مثلاً یہ کہنا کہ "ایک سال کے لئے مکان سو روپئے ماہوار کے عوض کرایہ پر دیا" جہاں تک سوال "منافع کی مقدار اور اس کے مقابلہ میں واجب ہونے والی اجرت کے تعین" کا ہے، اس کے لئے مدت اجارہ کا بیان ضروری نہیں۔ لیکن کتنی مدت کے لئے مکان کرایہ پر دیا گیا ہے، اس کے مجہول ہونے کی صورت میں آپسی تنازع کا خطرہ ہے کہ مالک مثلاً ایک سال گذرنے کے بعد مکان خالی کرنے کو کہتا ہے اور کرایہ دار اس کے بعد بھی مکان کو خالی کرنا نہیں چاہتا۔ اور ہر وہ جہالت جس کی وجہ سے دو معاملہ کرنے والوں کے درمیان نزاع کا اندیشہ ہو، شرعاً ممنوع ہے۔

لیکن مدت اجارہ کے تعین کے لئے کیا معاملہ کرتے وقت صراحت ضروری ہے یا عرف اور دیگر عوامل کے ذریعہ بھی مدت کی تعیین کافی ہوگی۔ مثلاً دیہاتوں میں جو بازار ہفتہ میں ایک یا دو متعین دنوں میں لگتے ہیں یا موسمی میلے جو سال میں ہفتہ دو ہفتہ کے لئے لگتے ہیں یا شہروں میں مختلف نمائشیں دس یا پندرہ دنوں کے لئے لگتی ہیں اور ان مواقع پر تاجروں کو اپنی دکانوں کے لئے مثلاً زمین کا محدود حصہ یا بنی ہوئی دکانیں کرایہ پر دی جاتی ہیں۔ ایسی صورتوں میں اگرچہ مدت کا تعین اصل معاملہ میں صراحۃً نہ ہو لیکن عرفاً، جو مدت بازار، میلہ اور نمائش کی معین ہو، اس مدت کے لئے یہ کرایہ داری تصور کی جائے گی۔

مکانات اور دکانوں کے کرایہ پر دینے کی چند صورتیں معروف و مروّج ہیں۔

پہلی صورت

تو یہ ہے کہ محدود اور متعین مدت کے لئے مکان یا دکان کرایہ پر دی جائے۔ پھر اس مدت کے مکمل ہونے کے بعد مکان یا دکان خالی کرالی جائے یا عقد اجارہ کی تجدید (RENEWAL) کرلی جائے۔ عام طور پر اس صورت میں پگڑی لینے دینے کا رواج نہیں ہے۔ البتہ کرایہ کا ایک حصہ پیشگی (ADVANCE) لے لیا جاتا ہے جو کرایہ میں ماہ بماہ منہا ہوتا رہتا ہے یا آخری مہینہ میں منہا ہوجاتا ہے۔ ہاں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ (SECORITY DEPOSIT) کے نام پر کچھ رقم لی جاتی ہے، جو مدت کرایہ کے پورا ہونے کے بعد مکان یا دکان خالی کرتے وقت کرایہ دار کو واپس کردی جاتی ہے۔ اس کی حیثیت بظاہر رہن کی ہے، جس کا مقصد شاید اطمینان

حاصل کرنا ہوتا ہے کہ کرایہ دار ماہ بماہ کرایہ ادا کرتا رہے اور وقت معین پر مکان خالی کر دے۔ اور رہن اور اہم و دینار (نقد روپیہ) کا جائز ہے۔ البتہ اس مال مرہونہ سے استفادۂ مرتہن کے لئے جائز نہیں کہ یہ مال رہن اس کے پاس امانت ہے۔ البتہ یہ صورت اس لئے قابل غور ہے کہ یہاں رہن کسی قرض کے عوض نہیں کہ اسے کل قرض جر نفعا فہو حرام کے ذیل میں داخل کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ عام اصول تو یہی ہے کہ امانات میں نقود و اثمان متعین ہوتے ہیں کہ جو درہم و دینار امانت رکھا ہے وہی واپس کرنے ہوں گے۔ لیکن موجودہ صورت حال میں ایک نوٹ اور دوسرے نوٹ کی مالی قدر میں فرق نہیں ہوتا۔ تو کیا مرتہن پر وہی نوٹ واپس کرنا واجب ہوگا۔ جو اس نے راہن سے لیا ہے، یا کوئی بھی نوٹ جو رہن رکھے ہوئے نوٹ کے مساوی ہو اس کا ادا کرنا ضروری ہوگا۔ پھر یہ کہ اگر مرتہن کے کسی عمل اور غفلت کے بغیر وہ روپے ضائع ہو جائیں تو کیا امانت کے عام اصول کے تحت مرتہن اس کا ضامن نہیں ہوگا یا اسے ضامن قرار دیا جائے گا۔ تو ایسی صورت میں جو ہزار روپئے اس نے بطور DEPOSIT لئے ہیں، اسے بہر حال مدت پورا ہونے پر کرایہ دار کو واپس کرنا ہے، ایسی صورت میں ضامن قرار دیئے جانے کی وجہ سے الغرم بالغنم کے اصول کی روشنی میں کیا مالک مکان کے لئے کرایہ دار سے لی ہوئی (DEPOSIT) کی رقم سے مصرف لینا جائز نہیں ہوگا ؟؟

اس ذیل میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ بسا اوقات اس طرح سیکورٹی یا ڈپوزٹ لے کر مکان یا دکان خود کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو دیتا ہے۔ پس یہ صورت بھی اگر مدت کرایہ داری طے ہے اور اول کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو اصل مالک سے طے شدہ مدت کے لئے ہی کرایہ پر دیتا ہے تو اسے جائز ہونا چاہئے کہ فقہاء نے ایک کرایہ دار کو یہ حق دیا ہے کہ وہ دوسرے کو کرایہ پر لگا دے بشرطیکہ استعمال کی نوعیت مختلف اور مکان کو نقصان پہونچانے والی نہ ہو۔

اس موقع پر اس امکان کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ متعینہ مدت کے لئے متعینہ کرایہ پر مکان یا دکان دینے کی صورت میں مالک مکان و دکان ماہانہ کرایہ کے علاوہ بھی کچھ رقم وصول کرے، جسے اصطلاح میں پگڑی کہا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں مکان یا دکان خالی کرتے وقت جب کہ مدت پوری ہو چکی ہو، کرایہ دار کے لئے یہ جائز ہوگا یا نہیں کہ وہ پگڑی کی رقم یا اس سے زائد کا مالک سے مطالبہ کرے۔ اسی طرح کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو اسی معین مدت کے لئے پگڑی اور ماہانہ کرایہ دے دے، تو یہ جائز ہوگا یا نہیں۔

<u>دوسری صورت</u> مالک مکان و دکان نے کرایہ دار سے ماہانہ کرایہ طے کیا اور بغیر کسی مدت کی تعیین کے

مکان یا دکان کرایہ دار کے حوالہ کر دیا۔ قدیم معاملات زیادہ تر اسی نوعیت کے ہیں، اور چھوٹے شہروں اور قصبات میں جہاں ابھی پگڑی کا فتنہ نہیں پہونچا ہے۔ اسی طرح مکانات کرایہ پر دیئے جاتے ہیں، درمیان میں مالک وکرایہ دار باہمی گفتگو کے ذریعہ کرایہ میں اضافہ بھی کرتے رہتے ہیں۔ اگر کبھی ضرورت ہوئی تو مالک مکان، کرایہ دار سے مکان خالی بھی کرا لیتا ہے۔ اس میں کچھ زیادہ نزاع بھی نہیں ہوتا ہے، لیکن جیسے جیسے کرایہ داروں کی کثرت اور مکانات کی قلت ہوتی جارہی ہے اور کرایہ کا بازار بھاؤ بڑھتا جارہا ہے، ہر کچھ دن پر کرایہ کی تبدیلی کے ذریعہ کرایہ میں اضافہ کا رجحان بڑھتا جارہا ہے اور اس صورت میں مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان نزاع پیدا ہوتی ہے کہ مدت متعین نہیں اور مالک، مکان خالی کرانا چاہتے ہیں، کرایہ دار خالی نہیں کرنا چاہتے، کرایہ دار کی اپنی دشواریاں اور مالک مکان کی اپنی مشکلات۔

بہر حال مالک مکان اگر کرایہ پر مکان دیتے وقت مدت متعین نہیں کرتا تو اس کا دو مطلب ہوسکتا ہے، ایک تو یہ کہ عند الطلب کرایہ دار کو مکان خالی کرنا ہوگا یا اس نے ہمیشہ کے لئے یہ مکان کرایہ پر دے دیا ہے۔ اگر عرف کی خاموش زبان کو الفاظ کا جامہ پہنایا جائے تو اس کا مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جس مالک نے کرایہ پر لگاتے وقت پگڑی لی، اس نے گویا اپنا حق مالکانہ برقرار رکھتے ہوئے حق سکونت فروخت کر دیا۔ اور یہ حق کرایہ دار کا ایسا حق ہے جو اس سے مالک مکان چھین نہیں سکتا۔ کرایہ دار کے وارثوں میں بھی یہ حق منتقل ہوگا اور کرایہ دار اس حق کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔ لیکن اگر کرایہ دار سے پگڑی مالک مکان نے نہیں لی ہے تو اس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ عند الطلب یہ مکان کرایہ دار کو خالی کرنا ہوگا۔ پس جن شہروں میں پگڑی لینے دینے کا رواج ہے وہاں پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دینے کا مطلب ملک رقبہ کو باقی رکھتے ہوئے حق انتفاع کو ہمیشہ کے لئے فروخت کردینا ہے، اس ذیل میں بعض ایسے واقعات بھی سامنے آتے ہیں کہ جب پگڑی کا رواج نہیں تھا اس وقت جو مکان بغیر پگڑی لئے بغیر تعیین مدت کرایہ پر دیا گیا اور اب طویل مدت گذرنے کے بعد حق سکنیٰ ایک قیمتی مالیت رکھتا ہے اس کرایہ دار کا یہ قبضہ کیسا تصور کیا جائے گا اور اس کے لئے اس قبضہ کی فروخت کا کیا حکم ہوگا۔

مزید یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ آج کرایہ دار مکان کی مرمت اور اس میں اضافہ کی مد میں جو کچھ خرچ کرتا ہے اس کا کیا حکم ہوگا؟

پگڑی کا رواج

کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پگڑی کا یہ رواج قدیم ہے۔ اور شہری آبادی کے

اضافہ اور تہذیبی و معاشی ترقی کی وجہ سے دکان و مکان کی تعداد میں کمی کے نتیجہ میں یہ رجحان بہت پہلے شہروں میں پیدا ہو چکا تھا۔

علامہ زین العابدین ابراہیم —— ابن نجیم مصری نے جن کی ولادت ۹۲۶ھ اور وفات ۹۷۰ھ میں ہوئی، اپنی مشہور کتاب الاشباہ والنظائر میں عرف عام اور عرف خاص کی بحث کے ذیل میں یہ لکھا ہے کہ بہت سے مشائخ نے عرف خاص کو بھی حجت تسلیم کیا ہے۔ اور اس بنیاد پر میری رائے میں:

"قاہرہ کے بازاروں میں رائج خلو الحوانیت (دکانوں کی پگڑی) کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا جانا چاہئے۔ اور خلو کرایہ دار کا ایک حق ہونا چاہئے۔ دکان کے مالک کو اسے نکالنے کا حق نہیں ہونا چاہئے۔ اور نہ دوسرے کو کرایہ پر لگانے کا، اگرچہ وہ دکان جائداد وقف ہو۔"

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دسویں صدی ہجری کے نصف اول میں قاہرہ میں پگڑی کا رواج جڑ پکڑ چکا تھا۔ احمد بن محمد الحموی شارح اشباہ متوفی ۱۰۹۸ھ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن بلال حنفی متوفی ۹۵۰ھ نے اس کے جواز پر مستقل رسالہ لکھا اور حموی کے استاذ نے ان کی تردید میں ایک رسالہ "مفیدۃ الحسنی لدفع ظن الخلو بالسکنی" تحریر فرمایا۔ مالکیہ میں ناصر الدین لقانی مالکی، شہاب الدین احمد سنہوری کے یہاں اس مسئلہ پر بحث ملتی ہے۔ نور الدین علی الاجہوری المالکی المتوفی ۱۰۶۶ھ نے شرح مختصر خلیل باب العاریہ میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ جس سے گیارہویں صدی میں اس رواج کا تسلسل معلوم ہوتا ہے۔ علامہ ناصر الدین لقانی مالکی سے جو استفتار کیا گیا ہے اس میں خلو حوانیت کا مختلف شہروں میں معروف ہونا معلوم ہوتا ہے۔ احمد بن محمد بن احمد الدردیر ۱۱۲۷ — ۱۲۰۱ھ کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر آیا ہے[1] ابراہیم ریاحی (۱۱۸۰ — ۱۲۶۶ھ) شیخ محمد بیرم متوفی ۱۲۱۴ھ، شیخ محمد سنوسی قاضی تیونس ۱۲۷۶ھ وغیرہ کئی علماء کے فتاویٰ اس مسئلہ پر موجود ہیں۔ سلطان غوری کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ انھوں نے غوریہ میں حلبون کی دکانوں کی تعمیر کے وقت کرایہ داروں سے کچھ رقم لے کر انھیں سکونت دی اور حق خلو حاصل ہونے کا تحریری وثیقہ دیا۔

پس کتب فقہ و فتاویٰ کے سرسری مطالعے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کم از کم دسویں صدی ہجری

---

[1] اقرب المسالک لمذہب الامام مالک۔

سے پگڑی کا رواج مختلف علاقوں میں پایا جاتا رہا۔ اور پچھلی تین چار صدیوں میں یہ رواج بڑھتے بڑھتے اکثر اسلامی ممالک کے بڑے شہروں میں اس طرح پھیل گیا ہے کہ اب تمام بڑے شہروں میں بغیر پگڑی کی رقم ادا کئے ہوئے کسی مکان یا دکان کے حصول کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے ۔

ان حالات میں علماء کے لئے یہ مسئلہ قابل توجہ ہے کہ:

۱۔۔۔ کرایہ پر مکان یا دکان دیتے وقت طے شدہ ماہانہ کرایہ کے لئے کوئی زائد رقم لینا مالک مکان کے لئے جائز ہے یا نہیں ؟

۲۔۔۔ اگر پگڑی لی گئی اور مدتِ اجارہ متعین ہے تو مدت پوری ہونے کے بعد یہ زائد رقم کرایہ دار کو واپس کرنا لازم ہوگا یا نہیں ؟

۳۔۔۔ اگر مدت اجارہ متعین نہیں اور پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دیا گیا ہے تو مالک مکان کے لئے اس مکان کو خالی کرانے کا حق ہے یا نہیں ؟ اور اس تخلیہ کے عوض کرایہ دار مالک سے معاوضہ لے سکتا ہے یا نہیں؟

۴۔۔۔ کرایہ دار اپنا یہ حق دوسروں کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے یا نہیں ؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کرایہ کے مکانات اور دوکانوں کی پگڑی کا مسئلہ

شمس پیرزادہ

پگڑی کا رواج بڑے بڑے شہروں میں عام ہوگیا ہے لیکن بمبئی میں تو یہ اپنی انتہا کو پہونچ گیا ہے یہاں ایک چھوٹے سے کمرہ کے حصول کے لئے بھی لاکھوں روپے پگڑی ادا کرنی پڑتی ہے۔ بغیر پگڑی کے سر چھپانے کے لئے بھی جگہ نہیں مل سکتی یہاں تک کہ جھونپڑی کو کرایہ پر حاصل کرنے کے لئے بھی اچھی خاصی رقم پہلے ادا کرنی پڑتی ہے۔ بمبئی کے مرکزی علاقہ میں پرانے مکانوں کے رہائشی کمروں کی پگڑی کا ریٹ کم و بیش دو ہزار روپے فی مربع فٹ ہے۔ اور دوکانوں کا ریٹ تو اس سے کہیں بڑھ کر۔

پگڑی قانوناً جائز نہیں

بمبئی رینٹ ایکٹ ۱۹۴۷ء کی دفعہ ۱۸ اس بات کو جرم قرار دیتی ہے کہ مالک مکان (LAND LORD) اسٹینڈرڈ رینٹ (مناسب کرایہ) کے علاوہ کوئی رقم کرایہ داری (TENANCY) کو جاری رکھنے یا نئے کرایہ دار کے نام منتقل کرنے کے لئے وصول کرے۔ اس جرم کی سزا چھ ماہ تک کی قید ہوسکتی ہے نیز جرمانہ بھی۔ دفعہ کا متن درج ذیل ہے :-

2542 *Bombay Rents, Hotel and Lodging House Rates (1947; Bom. L VII Control Act, 1947*

Unlawful charges by landlord.

18. (I) If any landlord either himself or through any person acting or purporting to act on his behalf or if any person acting or purporting to act on behalf of the landlord receives any fine, premium or other like sum or deposit or any consideration other than the standard rent or the permitted increases, in respect of the grant, renewal or continuance of a lease of any premises, or for giving his consent to the transfer of a lease by sub-lease or otherwise, such landlord or person shall, on conviction, be punished with imprisonment for a term which may extend to six months and shall also be punished with fine which shall not be less than the amount of the fine, premium or sum or deposit or the value of the consideration received by him, and further where the offence is committed by a landlord in respect of premises which were of his ownership on the date of the offence such premises shall be liable to confiscation.

رہا کرایہ دار کا قبضہ کے عوض نئے کرایہ دار سے پگڑی لینا تو قانون کرایہ دار کو یہ اختیار نہیں دیتا کہ وہ قبضہ کسی اور کرایہ دار کو دیدے بلکہ مکان خالی کرنے کی صورت میں اسے چاہئے کہ اصل مالک کو لوٹا دے۔ اس لئے کرایہ دار کا نئے کرایہ دار سے قبضہ کے عوض پگڑی وصول کرنا قانون کی نگاہ میں باطل ہے۔

مالکانہ حقوق

مروجہ قانون نے مالک مکان (LAND LORD) کے مالکانہ حقوق کو محدود کر دیا ہے چنانچہ اس کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی کرایہ دار کو خالی کرائے بجز بعض استثنائی صورتوں کے جس کے لئے اسے طویل عرصہ تک مقدمہ لڑنا پڑتا ہے۔ مالک مکان کو کرایہ میں اضافہ کا بھی اختیار نہیں ہے اس لئے سالہا سال سے جو پرانے کرائے چلے آرہے ہیں وہی وہ وصول کرسکتا ہے الایہ کہ اضافہ شدہ ٹیکس اسے وصول کرنا پڑے۔ جہاں تک مکان کو ریپیر (درست کرنے) کا تعلق ہے قانون نے مالک مکان کی ذمہ داریوں کو اس حد تک کم کر دیا ہے کہ اب عملاً اس کی کوئی ذمہ داری رہی نہیں ہے۔ مکان کے ڈھانچہ کی مرمت (STRUCTURAL REPAIR) کی ذمہ داری ریپیر بورڈ (REPAIR BORD) پر ڈال دی ہے چنانچہ کرایہ دار سے ہر ماہ مخصوص ٹیکس وصول کیا جاتا ہے اور جب بورڈ کی طرف سے ریپیر کا کام انجام پاتا ہے تو بورڈ آئندہ کے لئے ٹیکس میں مزید اضافہ کر دیتا ہے اور یہ ٹیکس کرایہ دار کو کرایہ کی رقم کے ساتھ مالک مکان کو ادا کرنا پڑتا ہے اور مالک مکان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ وصول شدہ ٹیکس بورڈ کو ادا کرے۔

رہی وہ چھوٹی بڑی مرمت جو رہائشی کمرہ یا دوکان کے اندر کرنا پڑے تو یہ کام کرایہ دار کو اپنے خرچ سے کرنا پڑتا ہے۔ گویا مالک مکان کو نہ مرمت پر خرچ کرنا پڑتا ہے اور نہ وہ مرمت کا ذمہ دار ہے۔

کرایہ دار کی قانونی حیثیت

کرایہ دار (TENANT) کو دو چیزیں حاصل ہوتی ہیں۔ ایک حق کرایہ داری (TENANCY RIGHT) اور دوسرے قبضہ (POSSESSION) اور یہ دونوں چیزیں کرایہ دار کو بلا تعیین مدت حاصل ہوتی ہیں یعنی نہ اس کی کرایہ داری ختم کی جا سکتی ہے اور نہ اس کو بے دخل کیا جا سکتا ہے الایہ کہ اس نے رینٹ ایکٹ کی خلاف ورزی کی ہو اور مالک مکان کی شکایت پر عدالت اس کے خلاف فیصلہ دے۔ اس طرح قانون نے اسے عملاً مالک بربنائے قبضہ

(OCCUPANT) کی حیثیت دی ہے مگر قانون اسے اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ اپنا یہ حق دوسرے کو منتقل کردے۔ اگر کرایہ دار معاوضہ لے کر کسی نئے کرایہ دار کو قبضہ دیتا ہے تو یہ قانون کی نگاہ میں جرم ہے اور اس کی سزا چھ ماہ تک کی قید ہوسکتی ہے نیز جو رقم وصول کی گئی ہو اس کے بقدر جرمانہ چنانچہ بمبئی رینٹ ایکٹ ۱۹۴۷ء کی دفعہ ۱۹ میں کہا گیا ہے :۔

19. *Unlawful charges by tenant.* (1) 1 [Save in cases provided for under the proviso to section 15,] it shall not be lawful for the tenant or any person acting or purporting to act on behalf of the tenant to claim or receive any sum or any consideration as a condition of the relinquishment 2 [transfer or assignment] of his tenancy of any premises.

(2) Any tenement or person who in contravention of the provisions of sub-section (1) receives any sum or consideration shall, on conviction, be punished with imprisonment for a term which may extend to six months and shall also be punished with fine which shall not be less than the sum or the value of the consideration received by him.

عملی مسئلہ

ایک طرف قانون ہے جو اس بات کو جرم قرار دیتا ہے کہ مالک مکان یا کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی وصول کرے اور دوسری طرف پگڑی نے عام رواج کی صورت اختیار کرلی ہے۔ کوئی کرایہ دار قبضہ دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو ایک مخصوص رقم نہ مل جائے اور نہ کوئی مالک مکان کرایہ کا بل نئے کرایہ دار کے نام منتقل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے جب تک کہ اسے پگڑی کی رقم میں حصہ دار نہ بنایا جائے عام طور سے پگڑی میں مالک مکان کا حصہ ۲۵ فی صد ہوتا ہے۔

جب باہمی سمجھوتہ کے تحت یہ معاملہ تینوں فریق کے درمیان طے پاتا ہے اور لین دین ہوجاتا ہے تو قانون کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جو بے گھر ہے اپنا سر چھپانے کے لئے کرایہ کی کوئی جگہ حاصل کرنا چاہتا ہے تو پگڑی دیئے بغیر اس کے لئے ایک چھوٹا سا کمرہ بلکہ ایک جھونپڑی بھی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شخص مجبوری کی بناپر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا چاہتا ہو تو اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں ہے کہ وہ اپنے گھر کی پگڑی لے اور دوسرے کمرہ کے لئے پگڑی دے۔

یہی صورتِ حال دوکانوں کے سلسلہ میں بھی ہے۔

مسجد اور ٹرسٹ کی جو بلڈنگیں ہوتی ہیں وہ بھی پگڑی سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ مالکِ مکان کی جگہ ٹرسٹی پگڑی کا

ایک حصہ عطیہ کے طور پر متعلقہ مسجد یا ٹرسٹ کے لئے وصول کرتا ہے اور اس کے بعد ہی بل نئے کرایہ کے نام منتقل کرتا ہے۔

پگڑی شرعی نقطۂ نظر سے

پگڑی کے رواج پانے میں حالات کا بھی دخل ہے اور غیر واقعیت پسندانہ قانون کا بھی۔ اس کے نتیجہ میں صورتِ حال نہایت پیچیدہ ہو گئی ہے۔ لہٰذا پگڑی کے مروجہ طریقہ کو معقول اور مناسب (FAIR) ہرگز نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کی جگہ جو نیا طریقہ رائج ہو رہا ہے وہ البتہ صحیح ہے اور وہ ہے نئی تعمیر ہونے والی بلڈنگوں میں فلیٹوں کی خرید و فروخت کا طریقہ۔ فلیٹ کا خریدار قانوناً بھی فلیٹ کا مالک ہوتا ہے اور عملاً بھی۔ لیکن یہ سہولت وہیں میسر ہے جہاں نئی بلڈنگیں تعمیر ہو رہی ہیں۔

شریعت لوگوں کی واقعی مجبوریوں کا لحاظ کرتی ہے اور انھیں مشکلات میں ڈالنا نہیں چاہتی اور اسی اصول کے پیشِ نظر فقہاء نے دفعِ مضرت کو ضروری قرار دیا ہے اور ان باتوں میں نرمی برتی ہے جو عموم بلویٰ کی نوعیت کے ہوں۔ پھر پگڑی نے تو موجودہ حالات میں ایک حق کے معاوضہ کی شکل اختیار کر لی ہے۔ مکان کا قبضہ (POSSESSION) گویا کرایہ دار کا حق ہے جو اپنے اندر مالیت رکھتا ہے اس لئے اس کا معاوضہ پگڑی کی صورت میں لیتا ہے اور کرایہ داری (TENANCY) منتقل کرنے کا حق مالک مکان کا جو اپنے اندر مالیت رکھتا ہے اس لئے اس کا معاوضہ وہ پگڑی کے ایک حصہ کی شکل میں وصول کرتا ہے۔ کرایہ دار کے قبضہ کا حق اس لئے بھی مال کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس نے پگڑی دے کر ہی یہ حق حاصل کیا تھا اس لئے اگر وہ اپنا یہ حق نئے کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو اس کو ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔" علامہ سرخسی کرایہ دار کے دوسرے کرایہ دار سے زائد کرایہ وصول کرنے کے بارے میں فرماتے ہیں :۔

فان أجرها بأكثر مما استاجرها به تصدق بالفضل الا ان يكون اصلح منها بناء او زاد فيها شيئًا فحينئذ يطيب له الفضل وعلى قول الشافعي رحمه الله يطيب له الفضل على كل حال بناء على اصله ان المنافع كالاعيان الموجودة حكمًا فتصير مملوكة له بالعقد مسلمة اليه بتسليم الدار فكان بمنزلة من اشترى شيئًا وقبضه ثم باعه وربح فيه فالربح يطيب له لانه ربح على ملك حلال له ولكنا نقول المنافع لم تدخل في ضمانه وان قبض

الدار بدليل انها لوان هدمت لم يلزمه الاجر فهذا ربح حصل لا على ضمانه

ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربح مالم يضمن : (المبسوط للسرخسی ج ۵ اص ۱۳)

پگڑی کی بعض صورتوں کو المجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ نے بھی جائز قرار دیا ہے جیسا کہ اس قرارداد سے واضح ہے جو اس کے اجلاس منعقدہ ۲۷ فروری ۱۹۸۸ء میں منظور ہوئی ۔ اس قرارداد کا ایک اہم جزو یہ ہے :

"مالک اور کرایہ دار کے مابین مکان یا دوکان کرایہ پر لگاتے وقت طے پاجائے کہ ماہانہ یا سالانہ کرایہ کے علاوہ اتنی زائد رقم کرایہ دار مالک مکان کو بطور پگڑی (بدل خلو) ادا کرے تو ایسی صورت شرعاً ممنوع نہیں کہ یہ زائد رقم اصل کرایہ کا حصہ تسلیم کی جائے گی ۔ اور اگر کسی وجہ سے کرایہ داری درمیان مدت منسوخ ہو تو جو حکم کرایہ کا ہوگا وہی اس زائد رقم کا ہوگا ۔"

"اگر اصل کرایہ دار اور نئے کرایہ دار کے مابین مدت کرایہ کے دوران باقی مدت کے لئے مکان یا دوکان نئے کرایہ دار کو ماہانہ مقرر کرایہ کے علاوہ زائد رقم (پگڑی) کے عوض طے ہوجائے تو یہ جائز ہوگا ۔ ان شرائط کی رعایت کے ساتھ جو مالک اور اصل کرایہ دار کے مابین طے پائی تھیں ۔"

(بحوالہ النور کویت شوال ۱۴۰۸ھ)

اور سید سابق "فقہ السنۃ" میں لکھتے ہیں :

ويجوز له ان يوجر العين المستاجرة اذا قبضها بمثل ما اجرها به او ازيد او اقل، وله ان ياخذ مايسمى بالخلو ۔ (فقہ السنۃ ج ۳ ص ۱۹۵)

"اور کرایہ پر لینے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ کرایہ پر لی ہوئی چیز کو جب کہ وہ قبضہ میں آگئی ہو کسی کو اتنے ہی یا اس سے زیادہ یا اس سے کم کرایہ پر دے نیز اس کے لئے وہ رقم لینا بھی جائز ہے جس کو "خلو" (پگڑی) کہتے ہیں ۔"

جواز کی صورتیں

صورتِ حال کے اس جائزہ اور مذکورہ دلائل کے پیش نظر مکانوں اور دوکانوں کے ان معاوضوں کو جو پگڑی کی شکل میں وصول کئے جاتے ہیں شرعاً ناجائز نہیں کہا جا سکتا ۔

درج ذیل صورتوں میں اس کا لین دین جائز ہوگا بشرطیکہ یہ کام معروف طریقہ پر انجام دیا گیا ہو :

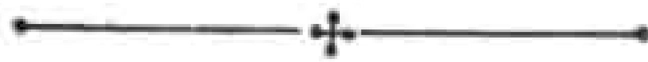
—— مکان یا دوکان کے کرایہ دار کا اپنے قبضہ (POSSESSION) کے حق سے نئے کرایہ دار کے حق میں دست

بردار ہو جانا۔

۲ــــ مالک مکان کا نئے کرایہ دار کے نام کرایہ داری (TENANCY) کو منتقل کرنا۔

۳ــــ اگر مکان رہائشی ہے تو کرایہ دار کے انتقال کی صورت میں ان لوگوں کو وہاں رہنے کا بدستور حق ہوگا جو متوفی کے ساتھ رہتے تھے کیونکہ قانون کی رو سے کسی کو بے دخل نہیں کیا جاسکتا اور نہ کسی کو فٹ پاتھ پر زندگی بسر کرنے کیلئے مجبور کیا جاسکتا ہے۔ البتہ باہم رضامندی سے کرایہ داری سے دست بردار ہوا جاسکتا ہے اور نئے کرایہ دار سے قبضہ کا معاوضہ وصول کیا جاسکتا ہے۔ اگر یہ معاوضہ متبادل جگہ حاصل کرنے کی غرض سے لیا گیا ہے تو اس کو اسی میں صرف کرنا ہوگا اور وہاں ان تمام افراد کو رہنے کا حق ہوگا جو متوفی کے ساتھ رہتے تھے۔ لیکن اگر معاوضہ لینے کی غرض متبادل جگہ کا حصول نہیں ہے تو وصول شدہ رقم کو ورثاء کے درمیان شرعی طریقہ پر تقسیم کرنا ہوگا۔ کسی ایک وارث کا قبضہ کے حق کی قیمت وصول کرکے اس کا مالک بن جانا اور دوسرے وارثوں کو اس سے محروم کرنا جائز نہ ہوگا۔

۴ــــ اگر دوکان ہے تو اس کے مالک کے انتقال کے بعد اس کے تمام ورثاء اس کے مالک ہوں گے۔ اور دوکان کے قبضہ کا حق بھی ان سب کے درمیان مشترک ہوگا۔ ــــــــــ واللہ اعلم۔



Note on Rent Control Acts in India

A. Grounds for eviction of tenants

The Rent Control Acts have put restrictions on the rights of the landlord to evict the tenant. Prior to the introduction of the rent acts the relationship between the landlord and the tenant was governed by the contract between them subject to the The Transfer of Property Act, 1882 and the General Law of the land. For instance, section 108 (q) of the Transfer of Property Act provided that the lessee (tenant) was bound to put the lessor (landlord) in possession of the property on the determination/expiration of the lease period. This is no longer the case after the introduction of the various rent acts throughout the country. The rights of the tenant have been enlarged and those of the landlord have been curbed. Under the rent acts the tenant continues to be a tenant provided he pays the rent even after the determination of the lease period. His status changes from that of being a contractual tenant to being a tenant under the statute (i.e., he becomes a statutory tenant).

The rights and obligations of the landlord and tenant under the Transfer of Property Act are indicated in detail in Section 108 of the Act. However, these rights and obligations have been substantially altered by the rent acts.

A tenant cannot be evicted from the property by the landlord unless and until one or more of the requirements or grounds of eviction spelt out in the rent acts have been satisfied. The grounds of eviction which have been incorporated in the rent acts are :-

1. Non-payment of rent
2. Unlawful sub-letting, assignment and transfers by tenant
3. Change of user by the tenant
4. Non-user of the premises
5. User of premises for illegal & immoral purpose
6. Nuisance and annoyance
7. Waste and damage
8. Unauthorised construction by tenant
9. Cessation of employment of service tenants
10. Tenant's acquisition of alternative accommodation
11. Denial of title of the landlord

12. For purposes of carrying out building work

13. Notice by tenant to vacate

14. Requirement for occupation of the landlord

B. Landlord's obligations under the Rent Control Acts

The following obligations of the landlord are generally recognised by the rent acts :-

1. To keep accommodation in good repair.

2. To give receipt for rent received from the tenant.

3. To maintain amenities/ essential supply or service.

4. Not to convert residential accommodation into non-residential accommodation.

C. Prohibition against claim or receipt of unlawful charges and consideration

The Rent Acts prohibit the receiving or claiming payment of any sum as "premium" or "pugree" in consideration of the grant, renewal or continuance of a tenancy of any premises.

In this connection the follwing provisions of the various rent acts are relevant :-

1 Andhra Pradesh Buildings (Lease, Rent and Eviction) Control Act, 1960

Section 7 (1)(b)

2. The Bihar Building (Lease, Rent and Eviction) Control Act, 1977

Section 3

3. The Delhi Rent Control Act, 1958

Section 5

4. The Orissa House Rent Control Act, 1967 .

Section 3

5. The West Bengal Premises Tenancy Act, 1956

Section 5

6. The East Punjab Urban Rent Restriction Act, 1949

Section 7

7. The Jammu & Kashmir Houses & Shops Rent Control Act, 1966

Section 4

8. The Himachal Pradesh Urban Rent Control Act, 1971

Section 8

9. THe Goa, Daman and Diu Buildings (Lease, Rent and Eviction) Control Act, 1968

Section 16

10. The Uttar Pradesh Urban Buildings (Regulation of Letting, Rent and Eviction) Act, 1972

Section 4

11. The Rajasthan Premises (Control of Rent and Eviction) Act, 1950

Section 9

12. The Mysore (Karnataka) Rent Control Act, 1961

Section 18

13. The Madhya Pradesh Accommodation Control Act, 1961

Section 6

مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ

از ـــــــــــــــــــــــــ مفتی حبیب الرحمٰن خیرآبادی

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔

بڑے بڑے شہروں میں کرایہ کے مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ شرعی نقطۂ نظر سے ایک اہم مسئلہ بنا ہوا ہے اور صورت حال کچھ ایسی ہوگئی ہے کہ کوئی مکان یا کوئی دکان پگڑی لئے بغیر نہ تو مالک کرایہ دار کو دیتا ہے اور نہ کرایہ دار خالی کرتے وقت پگڑی لئے بغیر خالی کرتا ہے۔ اسی طرح ایک کرایہ دار جب دوسرے کرایہ دار کو دیتا ہے تو پگڑی لئے بغیر اس کو کبھی نہیں دیتا۔

غرض پگڑی کا ایسا رواج ہوگیا ہے کہ مالک مکان یا دکان اگر دس لاکھ کی رقم لگا کر ایک مکان یا دکان تیار کرتا ہے تو جس دن وہ کرایہ پر کرایہ دار کو دیتا ہے اسی دن سے وہ مکان یا دکان اس کے قبضۂ تصرف سے نکل جاتی ہے کاغذی طور پر صرف مالک کا نام ضرور باقی رہتا ہے مگر مالک جب چاہے اپنا مالکانہ تصرف نہیں کرسکتا ہے یعنی اپنی مملوکہ دکان یا مکان پر کسی قسم کا تصرف کرنے یا فائدہ اٹھانے سے بے دست و پا بن جاتا ہے۔ کبھی ایک کرایہ دار دوسرے نئے کرایہ دار کو مکان یا دکان کا قبضہ مالک کی اجازت کے بغیر منتقل کر دیتا ہے کبھی نیا کرایہ دار مالک کو مزید رقم دے کر کرایہ داری اپنے نام منتقل کرا لیتا ہے کبھی مالک کرایہ دار سے زیادہ سے زیادہ کمائی کرنے کے لئے پریشان کرتا ہے کبھی کرایہ دار مالک مکان و دکان کو مختلف طریقوں سے پریشان کرتا ہے اس طرح دسیوں قسم کی الجھنیں اور پریشانیاں درپیش ہیں اور یہ سب کچھ پگڑی کی نسبت سے سامنے آرہی ہیں۔ اگر مالک نہ لے تو اس کی دس لاکھ کی پراپرٹی ہاتھ سے جاتی ہے اور کرایہ دار نہ لے تو اس کی اقتصادی زندگی مفلوج ہو کر رہ جاتی ہے۔

فقہی حیثیت سے دیکھا جائے تو پگڑی درحقیقت مکان یا دکان کے حق دخل کا معاوضہ ہے اور حق دخل شرعاً ایک معدوم چیز ہے۔ معدوم چیز مبیع بننے کے قابل نہیں فقہاء کرام نے معدوم کی بیع کو باطل

قرار دیا ہے۔ صاحب اشباہ لکھتے ہیں بیع المعدوم باطل [1] یعنی شئ معدوم کی بیع باطل ہے۔

مکان یا دکان کا حق دخل حقوق مجردہ میں سے ہے اور فقہاء کرام کے نزدیک حقوق مجردہ کا کوئی عوض ٹھہرانا ظاہر روایت میں اور راجح قول کے مطابق جائز نہیں جس طرح مکان کا پڑوسی اپنے پڑوس کے مکان کی فروختگی پر حق شفعہ رکھتا ہے اگر وہ اپنے حق شفعہ کو کسی کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے فروخت کرنا اور اپنے حق کا معاوضہ جائز نہیں ہے۔

اسی طرح مخیرہ عورت جس کو اس کے شوہر نے طلاق کا اختیار دے رکھا ہے اگر اختیار دینے کے بعد شوہر اسے کچھ مال دے کر اس بات پر مصالحت کرنا چاہتا ہے کہ عورت دئے گئے حق طلاق کو استعمال نہ کرے اور میری ہی زوجیت میں رہے تو فقہاء کرام نے اس معاوضہ کو بھی باطل قرار دیا ہے کیونکہ یہ حق مجرد کا معاوضہ ہے جو شئ معدوم ہے۔ صاحب اشباہ رقمطراز ہیں

الحقوق المجردة لایجوز الاعتیاض عنها کحق الشفعة فلو صالح عنه بمال بطلت ورجع به ولو صالح المخیرة بمال لتختاره بطل فلا شئ لها۔ [2]

وعلیٰ هذا لایجوز الاعتیاض عن الوظائف بالأوقاف۔ [3]

اسی طرح براءات یعنی تنخواہوں کی چٹھی، پنشن، ڈگری اور جامکیہ یعنی چوکیداروں اور سپاہیوں کی ماہانہ تنخواہ کی بیع کو یعنی معاوضہ لے کر اسے فروخت کرنے کو فقہاء کرام نے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔

افتی المصنف ببطلان بیع الجامکیه لما فی الأشباه بیع الدین انما یجوز من المدیون۔ [4]

بیع البراءات التی یکتبها الدیوان علی العمّال لایصح [5]

ان سب چیزوں پر ناجائز اور غیر صحیح ہونے کا فتویٰ محض اسی علت کے پیش نظر ہے کہ یہ سب اشیاء معدوم اور غیر مملوک ہیں اور بالاتفاق تمام فقہاء کرام کے نزدیک معدوم اور غیر مملوک کی بیع باطل ہے۔ نیز یہ قواعد فقہیہ کے خلاف ہے یعنی حقوق مجردہ کا معاوضہ ٹھہرانا جائز نہیں۔

---

[1] الاشباہ والنظائر ص۲۹۹ الفن الثانی طبع دیوبند [2] الاشباہ ص۲۹۹ ودرمختار مع شامی ص۱۴ ج۴ کتاب البیوع
[3] الاشباہ ص۱۳۰ فن ثانی [4] درمختار [5] درمختار

ہر قاعدہ اور اصول سے EXEPTION (مستثنیات بھی ہوتے ہیں۔ فقہاء کرام نے جہاں حقوق مجردہ کا لینا ناجائز بتایا ہے وہیں کچھ حقوق کو مستثنیٰ بھی فرمایا ہے مثلاً حق قصاص، ملک نکاح اور حق عبدیت کو حقوق مجردہ سے خارج کیا ہے یعنی اس کا معاوضہ لینے پر فقہائے نے بالاتفاق جواز کا فتویٰ دیا ہے حالانکہ یہ حقوق بھی حقوق مجردہ میں داخل ہیں۔ وان عدم الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقہ ؎۱ صاحب اشباہ اور صاحب قنیہ نے حظوظ ائمہ یعنی امام کا حصہ اس کے قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنے کو جائز لکھا ہے جب کہ یہ بھی حق مجرد ہے نیز صاحب درمختار نے لکھا ہے کہ مفتی ابوالسعود نے حق قرار اور تصرف کا معاوضہ لینے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے

صاحب درمختار لکھتے ہیں :

بخلاف بیع حظوظ الائمۃ لان مال الوقف قائم ثمہ ولاکذ لک ھنا۔ اشباہ وقنیہ ومفادہ انہ یجوز للمستحق بیع خبزہ قبل قبضہ من المشرف بخلاف الجندی بحر وتعقبہ فی النہر۔

دوسری جگہ یوں تحریر فرماتے ہیں :

ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انہ افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحۃ الرجوع ؎۲

اسی طرح بعض علمائے نے نزول عن الوظائف بمال یعنی مال کے عوض وظائف سے کنارہ کشی کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ سیدنا حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے سیدنا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نزول عن الخلافہ پر صلح کی تھی۔

مگر صاحب قنیہ واشباہ کے قول کو نہرالفائق میں رد کر دیا گیا ہے اور ان کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ فقہائے نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ بیع المعدوم باطل اسی طرح غیر مملوک کی بیع بھی بالاتفاق باطل ہے ائمہ کا حصہ قبل القبض مملوک نہیں لہذا شئی منقول کا اپنے قبضہ میں آنے سے پہلے اس کا فروخت کرنا جائز نہیں۔ ابن وہبان نے کتاب اشرب میں لکھا ہے کہ صاحب قنیہ کی روایت قواعد کے خلاف

؎۱ درمختار ؎۲ درمختار مع شامی ص ۱۵ ج ۴

ہے جو قابلِ التفات نہیں جب تک کہ دوسرے فقہاء کی نقل سے اس کی تائید نہ ہو جائے۔

مفتی ابوالسعود کے فتوے کو بھی ظاہر روایت کے خلاف گردانا گیا اور علامہ شامی نے اسے خلاف ظاہر اور خلاف اولیٰ قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں:

وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال وان كان الاظهر فيها ما قلنا فالاولىٰ ما قاله فى البحر من انه ينبغى الابراء العام بعده۔[1]

جواز نزول کے قائل صرف شیخ قاسم نظر آتے ہیں مگر اسے بھی فقہاء کرام نے قواعد کے خلاف بتایا ہے اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس کی قابل اعتماد کوئی بنیاد نہیں ہے کچھ حکام اور علماء نے اپنے وقت میں بعض ناگزیر حالات سے متاثر ہو کر ایسا کیا ہے اسے تشریعی حکم کی حیثیت دینا مشکل ہے۔

جن لوگوں نے مال کے عوض وظائف سے کنارہ کشی پر نزول عن الخلافہ سے استدلال کیا ہے تاریخی حقائق کی روشنی میں غلط ہے۔ نواسۂ رسول حضرت حسن رضی اللہ عنہ جیسے باوقار، شریف الطبع اولوالعزم صحابی کی شان میں اسی طرح کاتب وحی، امین بارگاہ نبوی ہادی و مہدی کی شان میں یہ روایت تنقیص کی طرف غمازی کرتی ہے۔ اور ان مقدس حضرات کے مقام کو فروتر ہونا ظاہر کرتی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ حقوق مجردہ کو فقہاء کرام نے شئی معدوم اور شئی غیر مملوک قرار دیا ہے اور ظاہر روایت میں اس کی بیع کو یعنی اس کا معاوضہ لینے کو فقہاء کرام نے باطل اور ناجائز قرار دیا ہے جن بعض فقہائے نے بعض حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا تو اسے خلاف قاعدہ فقہیہ اور خلاف ظاہر روایت اور خلاف اولیٰ قرار دیا ہے۔ پگڑی کے باب میں یہی اصول و قاعدہ جاری ہوگا۔

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ احکام کی بنیاد عرف عام پر ہوتی ہے نہ کہ عرف خاص پر یہی ظاہر روایت ہے۔ عرف عام سے مراد تعامل عام ہے جو سب لوگوں میں رائج ہو۔ عرف خاص کی وجہ سے جو بعض مسائل میں جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے وہ قواعد فقہیہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے مفتی بہ اور راجح نہیں بن سکتا۔

مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا جو سلسلہ چل رہا ہے اور عام ہے اس رقم کو عام طور پر دینے والا اور لینے والا دونوں ہی مذموم اور ایک طرح سے ناجائز رقم سمجھتے ہیں چنانچہ اس رقم سے حج بیت اللہ کے لئے

---

[1] شامی ص ۱۵/۴ص

جانے یا اس رقم کو مسجد میں لگانے کو برا سمجھتے ہیں۔ یہ عرف عام اہل حق کا اور سلیم الطبع اہل علم کا نہیں ہے۔ صرف تاجروں میں عرف چل رہا ہے دیندار تاجر بھی اس رقم کو مشکوک خیال کرتے ہیں۔ جب تک کہ فقہاء اور غیر فقہاء سب ہی میں جواز کا عرف نہ ہو جائے ہمارے لئے بالکلیہ پگڑی کے جواز کا حکم عام لگا دینا اور اس کا حتمی حکم دے دینا جائز نہ ہوگا۔

ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر مالک کرایہ دار سے کرایہ اور پگڑی ایک ساتھ طے کرلے اور بالاقساط دینے لینے کا معاملہ طے ہو یا کرایہ داری کا معاملہ طے کرتے وقت کرایہ اور پگڑی کی رقم یکمشت دینا طے پا جائے اسی طرح اصل کرایہ دار اگر نئے کرایہ دار کو کرایہ داری کی مدت کے دوران باقی مدت کے لئے کرایہ پر مالک کی اجازت سے دے اور اس نئے کرایہ دار سے مکان یا دکان کو کوئی ضرر نہ پہونچے تو ان صورتوں میں پگڑی کی شرعی گنجائش دی جا سکتی ہے۔ ان صورتوں میں وہ رقم کرایہ میں شمار کر لینا جائز ہوگا۔ اور کرایہ داری کی مدت پوری ہونے کے بعد جو کچھ پگڑی کے لینے دینے کا معاملہ ہوتا ہے یا سرکاری قانون سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے جو کچھ لیا دیا جاتا ہے یہ شرعاً رشوت میں داخل ہوگا۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

پگڑی لینا دینا

از ــــــــــــــ مولانا مجیب اللہ ندوی

آج کل عام طور پر مکان یا دکان کو کرایہ پر لینے یا ان کو خالی کرانے کے لئے مالک کرایہ دار سے کچھ رقم لے کر جسے پگڑی کہا جاتا ہے اپنا مکان یا دکان اسے کرایہ پر دیتا ہے اسی طرح جب اسے خالی کرانا ہوتا ہے تو مالک کرایہ دار کو کچھ پگڑی کی رقم دے کر اسے خالی کراتا ہے اور اتنا ہی نہیں بلکہ کرایہ دار مالک کی مرضی کے بغیر دوسرے کسی کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر مکان خالی کر کے اسے حوالہ کر دیتا ہے اور یہ رقم نہ تو کرایہ میں محسوب ہوتی ہے اور نہ بعد میں ادا کی جاتی ہے یہ تمام صورتیں ناجائز ہیں اور پگڑی کی رقم لینے والے کے لئے حرام ہے اور دینے والا رشوت دینے کا مرتکب ہوا، اس طرح کا معاملہ کرنا صریح ظلم اور معصیت کا معاملہ ہے قرآن پاک میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے:

لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ[1] نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

اس کی تشریح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی ہے:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ ــــــــ نہ تو نقصان اٹھایا جائے اور نہ نقصان پہونچایا جائے۔

دوسری حدیث میں ہے:

ملعون من ضار مومنا او مکر به[2]

وہ شخص ملعون ہے جو کسی مسلمان کو نقصان پہونچائے یا اس کے ساتھ دھوکہ فریب کرے۔

---

[1] بقرہ

[2] مشکوٰۃ، ص ۴۲۸ ـ

ان ہی آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی روشنی میں فقہاء نے یہ اصول بنا دیا ہے:

لا یجوز لرجل من اھل الاسلام قبض مال احد بلا وجه شرعی[1]

کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی کا مال بغیر کسی شرعی سبب کے لے لے۔

مولانا مفتی کفایت اللہؒ اور مولانا مفتی عبدالرحیم مدظلہ دونوں حضرات نے اسے ناجائز قرار دیا ہے، پگڑی کی رقم دو سبب سے ناجائز ہے ایک تو غیر شرعی طریقہ پر کسی کا مال لے لینا دوسرے اس پر رشوت کی تعریف بھی صادق آتی ہے اور رشوت کا حکم اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

اگر مالک کرایہ دار سے کہتا ہے کہ مکان خالی کر دیجئے تو کچھ مہلت لے کر اسے خالی کر دینا چاہئے البتہ اگر کرایہ دار کو دوسرا مکان نہیں مل رہا ہے یا بہت گراں مل رہا ہے تو فوراً خالی کر دینے کی صورت میں اس کے لئے اور اس کے بال بچوں کے لئے کوئی دوسرا ٹھکانہ نہیں ہے تو اسلامی اخوت کا تقاضہ ہے کہ مالک مکان اسے دوسرا انتظام کرنے تک مہلت دے۔ اللہ تعالیٰ تقاضے میں مہلت دینے والے کو پسند کرتا ہے حدیث میں آتا ہے کہ جو کسی مسلمان کی تکلیف کو دور کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی تکلیف کو دور کرے گا[2]

البتہ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ مالک مکان کے پاس دو مکان تھے ایک میں وہ خود رہتا تھا اور ایک کرایہ پر دے رکھا تھا اتفاق سے ایک مکان گر گیا اب اس مجبوری سے مکان خالی کرانا چاہتا ہے تو کرایہ دار کو کسی طرح مکان خالی کر دینا چاہئے یا اس کو کاروبار کے لئے دکان کی ضرورت ہے اور کوئی دوسری دکان کرایہ پر لینا اس کی قوت سے باہر ہے تو اس صورت میں کرایہ دار کو دکان خالی کر دینا چاہئے۔

---

[1] فتاویٰ عالمگیری ۴/۴۵۲

[2] ابوداؤد ترمذی

دوکان ومکان کی پگڑی کا حکم

از ——————— مولانا جمیل احمد نذیری۔ مبارک پور، اعظم گڈھ

دوکان ومکان کی پگڑی کی ایک صورت وہ ہے جو مالک اور کرایہ دار کے درمیان طے ہو۔ لہٰذا اگر کرایہ کا معاملہ کرتے وقت ہی مالک اور کرایہ دار کے مابین اصل ماہانہ یا سالانہ کرایہ کے علاوہ کچھ زائد رقم بطور پگڑی دینا طے پاجائے تو یہ جائز ہوگا اور یہ رقم بھی مجموعی ماہانہ اجرت میں شامل ہوگی۔ گویا پگڑی کی رقم اور ہرماہ کا کرایہ سب اجرت مانا جائیگا۔ کیونکہ اجارہ کے وقت اجرت گھٹائی اور بڑھائی جاسکتی ہے یعنی طے شدہ رقم سے کم کرنا یا اس میں اضافہ کرنا دونوں کی گنجائش ہے۔

لیکن اصل اجرت کے علاوہ زائد رقم لینا چونکہ کرایہ دار کے حق میں ضرر ہے والضرر یزال۔ اس لئے اگر دوکان یا مکان خالی کرنا ہو تو کرایہ دار پگڑی والی رقم مالک دوکان ومکان سے واپس لے سکتا ہے۔ لیکن اتنی ہی رقم لے، زائد نہ لے۔

اور اگر دوکان ومکان کی حوالگی اور کرایہ داری شروع ہوجانے کے بعد مالک، پگڑی کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ مطالبہ جائز نہ ہوگا۔ اور مقررہ کرایہ کے علاوہ زائد رقم کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اب اسے اصل اجرت کے ساتھ لاحق نہیں کیا جاسکتا۔

اگر مالک نے بغیر پگڑی لئے ہوئے دوکان یا مکان کرایہ پر دیا ہو اور اب خالی کرانا چاہتا ہے تو کرایہ دار خالی کرنے کے لئے کسی رقم (پگڑی وغیرہ) کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ خواہ مدتِ اجارہ باقی ہو یا ختم ہوچکی ہو۔ کیونکہ مدت جارہ باقی رہنے کی صورت میں اس دوکان ومکان سے مدت اجارہ تک انتفاع، کرایہ دار کا ایک جائز حق ضرور ہے جو اسے عقد اجارہ سے حاصل ہوا ہے مگر وہ اس جائز حق سے باز آنے کا کوئی معاوضہ نہیں لے سکتا کیونکہ یہ حق "حقوق مجردہ" میں سے ہے۔ اور حقوق مجردہ کا عوض نہیں لیا جاسکتا۔

الاشباہ والنظائر میں ہے :-

الحقوق المجردة لایجوز الاعتیاض عنها کحق الشفعة فلو صالح عنه بمال بطلت و رجع به ولو صالح المخیرة بمال تختاره بطل ولاشیٔ لها الخ ص۱۲۰ ر ۲۹۹

پگڑی کی دوسری صورت وہ ہے جو پرانے کرایہ دار اور نئے کرایہ دار کے مابین طے ہو۔ لہٰذا اگر مالک کی اجازت سے ہو تو اتنی ہی پگڑی لے سکتا ہے جتنی خود ادا کی تھی اور مالک کی اجازت کے بغیر کسی اور کو کرایہ پر دینا آئی زمانا درست نظر نہیں آتا کیوں کہ پتہ نہیں کیسا کرایہ دار ہو اور مالک کو ضرر پہونچے۔ اور خالی کرانا دشوار ہو جائے۔

اگرچہ درمختار کی یہ عبارت جواز کو بتاتی ہے :۔

ولہ السکنی بنفسہ واسکان غیرہ باجارة وغیرھا۔ وکذا کل مالا یختلف بالمستعمل یبطل التقیید لانہ غیر مفید بخلاف مایختلف بہ کما سیجئ ولو اجر باکثر تصدق بالفضل (ج ۵۔ ص۱۸)

لیکن اس عبارت میں وکذا کل مالا یختلف بالمستعمل کی قید نیز درج ذیل عبارت فی زماننا عدم جواز کی طرف مشیر ہے

(فلہ ان یسکنہا غیرہ) ای ولو شرط ان یسکنہا وحدہ منفردا وھذا فی الدور والحوانیت الخ غیر انہ لایسکن حدادا اوقصارا من غیر رضی المالک او اشتراطہ ذلک فی عقد الاجارة لانہ یوھن البناء فیتوقف علی الرضی (ص۱۸ جلد پنجم)

ہدایہ میں ہے

ولہ ان یعمل کل شئ الا انہ لایسکن حدادا ولا قصارا ولا طحانا لان فیہ ضررا ظاھرا لانہ یوھن البناء فیتقید العقد بما ورائہا دلالة (ہدایہ ص۲۹۰ جلد ثالث)

فتاویٰ عالمگیری جلد سوم ص۴۱۳ الباب السابع فی اجارة المستاجر سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ لہٰذا چونکہ آج کے دور میں کرایہ دار کرایہ دار میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے کرایہ دار کو کسی دوسرے کرایہ دار کو دینے کا حق نہ ہوگا۔

مالک مکان بیک جنبش قلم کرایہ دار کو نکال نہ دے اس کا حل یہ ہے کہ کرایہ داری طے کرتے وقت ہی خالی کرانے کے لئے مہلت کی مدت متعین کرلی جائے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اب یہ عرف ہو چکا ہے کہ ایک کرایہ دار، دوسرے کرایہ دار کو بغیر اصل مالک کی رضامندی کے کرایہ پر دے دیتا ہے اور پگڑی بھی وصول کرتا ہے۔ تو یہ عرف قابل اعتبار نہیں، اس پر جواز

کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی کیونکہ یہ اگر عرف ہے تو صرف بڑے شہروں کا، نہ کہ چھوٹے بڑے تمام شہروں کا، چھوٹے شہروں وقصبات میں بغیر پگڑی کے مکان و دوکان اب بھی مل جاتی ہیں۔ اور ایک کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو کرایہ داری ازخود منتقل بھی نہیں کرتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ عرفِ خاص ہے۔ عرف عام نہیں۔ اور عرف خاص مفتی بہ قول کے مطابق مدارِ جواز نہیں بن سکتا۔

اشباہ میں ہے

والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن افتى كثير من المشائخ باعتباره (ص۱۲۵)

درمختار میں ہے

المذهب عدم اعتبار العرف الخاص لكن افتى كثير من المشائخ باعتباره ج ۴ ص۱۱

هذا ما ظهر لى والعلم عند الله۔

پگڑی کا مسئلہ

از ——————— مفتی افضل حسین (بستی)

الحمد للہ رب العلمین والصلاۃ والسلام علیٰ رسولہ الامین وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین

امابعد: آجکل حب دنیا اور حرص مال و دولت کی وجہ سے جس طرح اس امت پر دوسری آفتیں آئی ہیں اسی طرح اس پر یہ آفت بھی آئی ہے کہ جن لوگوں کے پاس ذاتی مکان یا دکان نہیں ہے ان کو کرایہ کا مکان یا دکان حاصل کرنا بہت مشکل ہو گیا ہے ایک تو ماہوار کرایہ بہت زیادہ ہے، دوسرے ماہوار کرایہ کے علاوہ ایک بڑی رقم پگڑی کے نام سے لی جاتی ہے۔ اس طرح اغنیاء فقراء کو خوب چوستے ہیں حالانکہ ان کے لئے یہ مناسب ہے کہ حاجت مندوں کی حاجت روائی کریں۔ ان کے اور ان کے اہل وعیال کے لئے خوراک اور پوشاک کا نظم کریں اور ایسے مکانات کا انتظام کریں جن کے ذریعہ وہ سردی، گرمی اور بارش سے اپنا بچاؤ کر سکیں اور ان کے لئے ایسی دکانیں بھی مہیا کریں جن کے ذریعہ وہ اپنی اور اپنے اہل وعیال کی گزربسر کا نظم کر سکیں چہ جائیکہ نہایت بے دردی سے ان کا خون چوسیں اور اپنی سنگدلی کا مظاہرہ کر کے غضب خداوندی کا مورد بنیں

دوسری طرف بہت سے کرایہ دار جب مکان یا دکان پر قبضہ کر لیتے ہیں تو اس سے اپنا قبضہ اس وقت تک نہیں ہٹاتے جب تک کہ اس کے عوض میں ایک بڑی رقم مالک سے وصول نہ کرلیں۔ حالانکہ بسا اوقات مالک کو اس کی سخت ضرورت ہوتی ہے اور نہ کرایہ میں اضافہ کرنے پر راضی ہوتے ہیں۔ حالانکہ اس وقت کے اعتبار سے وہ کرایہ بہت کم ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات مالک کسی دوسرے ذریعہ معاش کے نہ ہونے کی وجہ سے کرایہ میں اضافہ کا سخت محتاج ہوتا ہے بلکہ بعض کرایہ دار اپنا ذاتی مکان یا دکان ہوا کر زیادہ کرایہ پر دے دیتے ہیں اور خود معمولی کرایہ دے کر کرایہ کا مکان یا دکان استعمال کرتے ہیں اور بعض کرایہ دار مدت اجارہ کے بعد بلا اجازت مالک کسی دوسرے کرایہ دار کو وہ مکان یا دکان دے دیتے ہیں اور کرایہ بھی زیادہ لیتے ہیں اور پگڑی کی رقم بھی اچھی خاصی لیتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ سب ظلم اور تعدی ہے

چونکہ یہ مسئلہ دور حاضر کے اہم مسائل میں سے ہے اس لئے اس میں حدود شرعیہ کی تعیین ضروری ہے

لیکن چوں کہ یہ اس زمانہ کا پیدا شدہ مسئلہ ہے۔ اس لئے اس سلسلے میں نصوص صریحہ اور روایات فقہیہ واضحہ کا ملنا ازبس دشوار ہے البتہ اصول شرعیہ اور قواعد فقہیہ جو فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے بڑی محنت اور جانفشانی کے ساتھ مرتب کئے ہیں ان سے استفادہ کرکے حدود شرعیہ کی تعیین کی جاسکتی ہے۔ ان ہی قواعد اور اصول کی روشنی میں تعیین حدود کے سلسلے میں کچھ عرض کیا جاتا ہے اور چوں کہ اس میں ابتلاء عام ہے اس لئے اس سلسلے میں تیسیر علی الامۃ کا پہلو خاص طور پر ملحوظ رہے گا اور حتی الامکان حصول گنجائش کی پوری کوشش کی جائے گی علماء کرام سے درخواست ہے کہ اس کو تنقیدی نظر سے ملاحظہ فرمائیں اور غلطیوں کی تصحیح کرکے مسئلہ کو پورے طور پر منقح کریں تاکہ امت پوری بصیرت کے ساتھ اس پر عمل کرسکے۔

مسئلہ کی چند صورتیں اور ان کے احکام

اس مسئلہ کی متعدد صورتیں ہیں ان میں چند صورتیں اور ان کے احکام پیش کئے جاتے ہیں۔ ان کی مدد سے انشاء اللہ غیر مذکورہ صورتوں کے احکام بھی معلوم کئے جاسکتے ہیں۔

۱۔ اگر کوئی شخص اپنا مکان کرایہ پر مثلاً دس سال کے لئے دے۔ کرایہ مثلاً دو سو روپئے ماہوار ہو۔ اور مزید پانچ ہزار روپئے بطور پگڑی لے تو یہ صورت اصالۃً تو نادرست ہے۔ کیونکہ پگڑی کی رقم یا تو تسلیم مکان اور اس پر قبضہ دینے کے عوض میں لی جاتی ہے اور یہ درست نہیں کیونکہ تسلیم مکان تو عقد اجارہ ہی کی وجہ سے واجب ہے۔ لان تسلیم المستأجر من مقتضیات العقد [1] یا بلاوجہ لی جاتی ہے اور اس کا نادرست ہونا محتاج بیان نہیں۔

لیکن اس میں یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ یہ رقم اصل کرایہ کا ایک جزو ہے گویا وہ مکان انتیس ہزار روپئے کے عوض میں دس سال کے لئے بطور کرایہ دیا گیا ہے۔ کرایہ داروں کی بدمعاملگی کی وجہ سے ضرورتاً اس تاویل کے ساتھ اس کو جائز قرار دینا مناسب ہے۔

پھر اس صورت میں پگڑی والی رقم کا استعمال اسی وقت سے درست رہے گا۔

۲۔ اگر وہ تمام چیزیں ملحوظ ہوں جو صورت اولیٰ میں ملحوظ ہیں لیکن پگڑی کی رقم (پانچ ہزار روپئے)

---

[1] بدائع الصنائع ج۔۴ ص۱۹۵

دس سال میں جو کرایہ، کرایہ دار کے اوپر واجب ہوگا اس میں سے پانچ ہزار روپئے تک کچھ نہ وصول کرنے کے ارادہ سے لے تو یہ پگڑی والی رقم پیشگی کرایہ کی تاویل سے جائز ہے، پیشگی کرایہ کی شرط شرعاً درست ہے۔ ولو اجر بشرط تعجیل الاجرۃ ...... جاز[1]

اس صورت میں بھی اس رقم کا استعمال اسی وقت سے درست رہے گا۔

۳۔ اگر وہ تمام چیزیں ملحوظ ہوں جو صورت اولیٰ میں ملحوظ ہیں لیکن پگڑی کی رقم (پانچ ہزار روپئے) مدت اجارہ ختم ہونے پر واپسی کے ارادہ سے لے تو یہ صورت اس تاویل سے جائز ہوگی کہ یہ پگڑی والی رقم کرایہ دار کے اوپر واجب ہونے والے کرایہ کے بدلہ میں رہن ہے۔ پورا کرایہ وصول ہو جانے کے بعد یہ رقم واپس ہو جائیگی یا ادائیگی کرایہ کے وقت کرایہ میں وضع ہو جاتے گی۔ اور یہ رہن کی صورت شرعاً بے تکلف درست ہے کیونکہ اجارہ منعقد کرنے کے بعد واجب ہونے والے کرایہ کے بدلہ میں رہن رکھنا درست ہے:" ولو استاجر دارا او شیئا واعطی بالاجر رھنا جاز[2] اور روپیوں کا رہن جائز ہے:" ویجوز رھن الدراھم والدنانیر"[3]

اس صورت میں اس رقم کا استعمال اسی وقت سے درست نہیں ہوگا کیونکہ انتفاع المرتہن من الراہن خواہ مشروط ہو یا معروف نادرست ہے۔ اور یہاں دونوں صورتوں میں سے ایک ضرور ہوتی ہے۔ البتہ معاملہ کے وقت عدم انتفاع کی شرط کرلی جائے۔ پھر بعد میں راہن (کرایہ دار) مرتہن (مالک مکان) کو انتفاع کی اجازت دے دے۔ اجازت کے بعد اس کا استعمال درست ہوگا۔

۴۔ صورت اولیٰ میں مدت کرایہ داری ختم ہونے کے بعد کرایہ دار مالک مکان سے مکان واپس کرتے وقت پگڑی والی رقم واپس لے سکتا ہے یا نہیں "اس سلسلے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اجازت دی جائے۔ کیونکہ پگڑی والی رقم جو مالک نے کرایہ دار سے لی ہے اس کو مالک کے حق میں جزو کرایہ تاویل کرکے ضرورتاً جائز قرار دیا گیا ہے اصالۃً تو وہ ناجائز ہی ہے جو کرایہ دار سے ناجائز طور پر لی گئی ہے۔ اور جو رقم کسی سے ناجائز طور پر لی گئی ہو اس کو واپس لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوا کرتا۔ اس لئے اس کی اجازت دینا مناسب ہے۔

۵۔ صورت ثانیہ میں چوں کہ کرایہ دار سے پگڑی کی رقم جائز طور پر لی گئی ہے کیونکہ وہ رقم پیشگی کرایہ کے درجہ میں ہے اس لئے مدت اجارہ پوری ہو جانے کے بعد مکان واپس کرنے کے وقت کرایہ دار مالک سے وہ رقم واپس نہیں لے سکتا۔

---

[1] بدائع الصنائع ص۱۹۵ ج۴ [2] الفتاوی الہندیہ ص۴۳۵ ج۵ [3] ھدایہ ص۵۱۵ ج۴

۶۔ صورت ثالثہ میں بھی چونکہ کرایہ دار سے پگڑی والی رقم جائز طور پر لی گئی ہے کیوں کہ وہ رقم شئی مرہون کے درجہ میں ہے جس کی واپسی کرایہ کی وصولیابی کے وقت ہو گئی ہے یا وہ رقم کرایہ میں وضع ہو گئی ہے اس لئے کرایہ دار مدت اجارہ ختم ہونے پر مکان کی واپسی کے وقت مالک مکان سے وہ رقم واپس نہیں لے سکتا۔

۷۔ مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد اصل کرایہ دار کسی نئے کرایہ دار کو وہ مکان کرایہ پر دینے کا حق دار نہیں ہے بلکہ مکان، مالک کے حوالے کرنا ضروری ہے۔ البتہ اگر مالک مکان نے اصل کرایہ دار کو اجارۂ مکان کا وکیل بنا دیا ہو تو وہ مکان مدت معینہ (مثلاً دس سال) کے لئے نئے کرایہ دار کو کرایہ پر دے سکتا ہے کیونکہ توکیل بالاجارہ جائز ہے۔ ویجوز (التوکیل) بالطلاق والعتاق والاجارة والاستئجار[۱] اور پگڑی کی رقم (مثلاً پانچ ہزار روپے) بھی لے سکتا ہے اور جواز کی وجہیں وہی ہوں گی جو پہلی تینوں صورتوں میں ذکر کی گئی ہیں۔

پھر نئے کرایہ دار سے حاصل ہونے والا کرایہ اور پگڑی کی رقم بہر صورت مالک مکان کی ہوگی کیوں کہ یہ ساری رقم اسی کے مکان کو کرایہ پر دینے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے لیکن اصل کرایہ دار نے جو رقم مالک کو پگڑی کے طور پر دی ہے اگر وہ رقم ماہانہ کرایہ کے علاوہ دی ہے، پھر نہ تو واپس ہوئی ہے، اور نہ کرایہ میں وضع ہوئی ہے۔ تو اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم (پانچ ہزار روپے) وصول کر کے اپنی دی ہوئی رقم پگڑی کے عوض میں لے سکتا ہے یہی حکم مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اور احتیاطاً مالک کی رضامندی حاصل کر لینا بہتر ہے۔

۸۔ مدت اجارہ کے اندر اصل کرایہ دار کسی نئے کرایہ دار کو وہ مکان کرایہ پر دینے کا مجاز ہے البتہ جو ماہانہ کرایہ اصل کرایہ دار اور مالک مکان کے درمیان طے ہوا تھا وہی کرایہ یا اس سے کم وہ نئے کرایہ دار سے لے سکتا ہے۔ اگر زیادہ لے گا تو زائد کرایہ اس کے لئے حلال نہ ہوگا اس کو صدقہ کرنا واجب ہوگا لیکن اگر اس نے مکان میں کچھ اضافہ کیا ہو مثلاً دروازہ یا دیوار وغیرہ میں کچھ اصلاح کی ہو تو زائد کرایہ بھی اس کے لئے حلال ہوگا۔

ولو استأجر داراً وقبضها ثم آجرها فانه یجوز ان آجرها بمثل ما استأجرها او اقل وان آجرها باکثر مما استأجرها فهی جائزة ایضا الا انه ان کانت الاجرة الثانیة من جنس الاجرة الاولی فان الزیادة لا تطیب له ویتصدق بها وان کانت من خلاف جنسها طابت الزیادة ولو زاد فی الدار زیادة کما لو وتد فیها وتدا او حفر فیها بئراً او طینا او اصلح ابوابها او شیئا من حوائطها طابت له الزیادة[۲]

---

[۱] بدائع الصنائع ج۔ ۶ ص۲۲ [۲] الفتاوی الہندیہ ج۔ ۴ ص۴۲۵

اس صورت میں بھی وہ نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے سکتا ہے اس کے جواز کے لئے بعینہ وہی تاویلیں ہوسکتی ہیں جو پہلی تینوں صورتوں میں کی گئی ہیں

اس صورت میں ماہانہ کرایہ اور پگڑی کی رقم سب کچھ اصل کرایہ دار کا ہوگا کیونکہ مدت اجارہ میں مکان سے نفع اٹھانے کا حق دار مالک نہیں ہے بلکہ اصل کرایہ دار ہے۔ البتہ اصل کرایہ دار اور مالک کے درمیان جو کچھ طے ہوا تھا وہ اس کو دینا ہوگا۔

۹۔ جن تصرفات کا اختیار اصل کرایہ دار کو ہے ان ہی تصرفات کا اختیار نئے کرایہ دار کو بھی ہوگا اور جن تصرفات کا اختیار اصل کرایہ دار کو نہیں ہے ان کا اختیار نئے کرایہ دار کو بھی نہ ہوگا۔

مالک مکان اور کرایہ دار کے لئے مفید ہدایات

اصل مسئلہ کی وضاحت اور احکام متعلقہ کے بیان کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مالک مکان اور کرایہ دار کے لئے کچھ مفید ہدایات پیش کر دی جائیں جو اصول صحیحہ پر مبنی ہیں تاکہ دونوں ان پر عمل کر کے فلاح و بہبود سے ہمکنار ہوسکیں۔

ہدایات برائے مالک: مالک مکان کے لئے بہتر یہ ہے کہ حاجتمندوں کا خیال رکھے۔ کرایہ زیادہ مقرر نہ کرے۔ ماہانہ کرایہ ہی کے اوپر اکتفا کرے۔ پگڑی لینے سے حتی الامکان اجتناب کرے۔ کرایہ وصول کرنے اور تقاضا کرنے میں سختی نہ برتے۔ کرایہ دار اگر کسی مہینے میں کرایہ ادا کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس ماہ کا کرایہ معاف کر دے یا کم سے کم اس کو مہلت تو ضرور ہی دے دے۔ مدت اجارہ پوری ہو جانے کے بعد کرایہ دار سے بآسانی و نرمی مکان خالی کرائے تشدد ہرگز نہ کرے۔ بالخصوص جبکہ دوسرے مکان کا انتظام فی الفور مشکل ہو اور کرایہ دار عیال دار ہو اور اس کے چھوٹے چھوٹے دو چار بچے ہوں۔ ایسی حالت میں کرایہ دار کو مکان خالی کرنے پر مجبور کرنا بڑی بے دردی اور انتہائی سنگدلی کا مظاہرہ ہے۔

ہدایات برائے کرایہ دار: کرایہ دار کے لئے بہتر یہ ہے کہ مکان اچھی طرح استعمال کرے جس طرح اپنا مکان استعمال کیا جاتا ہے۔ کرایہ ہر ماہ کے ختم پر بغیر ٹال مٹول کے ادا کرتا رہے۔ اگر وقت پر ادا نہ کرنے کی

صورت میں مالک تقاضا میں سختی کرے تو لڑنے جھگڑنے کے بجائے صبر کرے۔ مدت اجارہ ختم ہونے پر جلد از مکان خالی کر کے مالک کے حوالے کر دے یا مالک مکان کی خوشدلی کے ساتھ از سرِ نو وہ مکان کرایہ پر لے لے اگر مالک مکان کرایہ میں اضافہ کا مطالبہ کرے تو مناسب اضافہ پر راضی ہو جائے۔ وہ مکان تو شرعًا مالک ہی کا ہے۔ اس لئے حکومت کے قانون سے فائدہ اٹھا کر مالک مکان کو پریشان کرنا اور مکان واپس نہ کرنا بالخصوص جب کہ دوسرے مکان کا بسہولت انتظام ہو سکتا ہو بے انصافی ہے۔ اور اگر کرایہ دار اپنا ذاتی مکان بنوا چکا ہو۔ پھر تو مالک کو پریشان کرنا، قبضہ جمائے رکھنا اور مقدمہ بازی کے لئے تیار ہو جانا صریح ظلم ہے خدائے قہار سے ڈرنا چاہئے۔

بفضلہ تعالیٰ جس قدر مضمون بیان کرنا مقصود تھا معرضِ تحریر میں آگیا فللہ الشکر وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین والحمد للہ رب العلمین۔

پگڑی کا مسئلہ

مفتی عزیز الرحمٰن۔ بمبئی

پگڑی کے لین دین کا چلن ہمہ گیر نوعیت حاصل کرگیا ہے، خصوصًا بڑے شہروں میں اور اب تو اس کا رواج چھوٹے بڑے قصبات میں بھی ہو چلا ہے، جس حد تک اس کا رواج تقریبًا عام ہو چکا ہے، علماء کرام خصوصًا فقہ و فتاوی سے واقفیت اور وابستگی رکھنے والے حضرات کے لئے اتنا ہی توجہ طلب ہے، تاکہ اس کی شرعی حیثیت واضح ہو کر سامنے آجائے، اور امت مسلمہ کے سامنے ایک واضح ہدایت اس باب میں ہو جس کے مطابق وہ عمل کر سکے، شریعت اسلامیہ نے زندگی کے ہر معاملے میں مسلمانوں کو پابند کیا ہے کہ آسمانی ہدایت اور احکام الہی کے مطابق کوئی قدم اٹھائیں۔

قرآن وسنت نے ہر معاملے میں رہنمائی کردی، اور اس کے بعد ہمارے فقہاء کرام اور مجتہدین نے اس کی روشنی میں تمام جزئیات کو مرتب کرکے امت کے سامنے پیش کیا، یہاں تک کہ امکانی صورتوں کو بھی نہیں چھوڑا، لیکن جدید ترقیات کے نتیجے میں طرح طرح کی صورتیں ایسی سامنے آتی رہتی ہیں، جو بڑے غور وفکر کی متقاضی ہوتی ہیں، اور انھیں کو فقہاء کرام کی اصطلاح میں حوادث الفتاوی کہا جاتا ہے، پگڑی کے مسئلے کا شمار بھی حوادث الفتاوی میں ہوتا ہے۔

شرع میں بیع اور عقد اجارہ کے واضح اور مفصل احکام ہیں، بیع کی تعریف فقہاء کے نزدیک یہ ہے مبادلة المال بالمال بالتراضی [1] اور اجارہ کی تعریف یوں کی گئی ہے ھی عقد علی المنافع بعوض [2]

---

[1] کفایة مع فتح القدیر ص۲۴۵ ج۵

[2] عالمگیری ص۴۰۹ ج۴

بیع میں ملکیت ایک سے دوسرے کو منتقل ہو جاتی ہے، جب کہ اجارہ میں مستاجر کو طے شدہ مدت تک منفعت کا استحقاق ہوتا ہے۔

پگڑی کی ظاہری شکل نہ تو بیع کی ہے، نہ اجارہ شرعیہ کی میری معلومات اور مشاہدے کے مطابق اس کی صورتیں اس طرح ہیں کبھی تو مالک مکان ابتداء ہی میں ایک مخصوص رقم وصول کر لیتا ہے۔ سابقہ کرایہ دار ہوتا ہی نہیں جب کہ بیشتر یہ ہوتا ہے کہ سابقہ کرایہ دار نئے آنے والے سے قیمت کے نام پر ایک رقم طے کرتا ہے اور پھر اصل مالک بھی بل بدلنے وغیرہ کے عنوان سے طے شدہ قیمت کا ایک حصہ وصول کرتا ہے جبکہ کرایہ بھی لاگو رہتا ہے، اور کاغذی حد تک یہ شخص کرایہ دار ہی کہلاتا ہے، اگرچہ اس طرح سے فروخت کر دینے اور دوسرے مالکانہ تصرفات کا حق اسے حاصل ہو جاتا ہے، اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث حقدار قرار پاتے ہیں، شرعی عقد اجارہ میں مدت کا تعین ضروری ہے مگر اس معاملے میں مدت وغیرہ کا کوئی تصور ہی نہیں ہوتا۔ ایک بات اور خاص ہے کہ کرایہ برائے نام ہوتا ہے، ایسی ملکیت میں جو کرایہ واقعی مل سکتا ہے اس طرح کے معاملے میں اس کا دسواں حصہ بھی بطور کرایہ وصول نہیں ہوتا۔

جو صورت حال ہے، اس کے مطابق یہ شخص نہ تو حقیقی مالک نظر آتا ہے نہ ہی شرعی کرایہ دار سوال یہ ہے کہ اس کی واقعی حیثیت کیا ہے پھر مرنے کے بعد عموماً تو یہ ہوتا ہے کہ سب ورثاء باہمی تصفیے سے تقسیم کر لیتے ہیں، اس وقت کرایہ داری وغیرہ کا کوئی سوال نہیں اٹھایا جاتا جب کہ بہت مرتبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ لڑکے خود قبضہ کر لیتے ہیں۔ اور کرائے کی جگہ کا عذر کر کے لڑکیوں کو محروم کر دینے کی کوشش کرتے ہیں، ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی لڑکا زیادہ ہوشیار ہے تو اس نے خود قبضہ کر لیا، اور دوسروں کو یہ کہہ کر محروم کرنا چاہا کہ یہ کرایہ کی جگہ ہے، آپ لوگوں کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔

مفتیان کرام کے پاس جو سوالات ایسے تنازعات میں بھیجے جاتے ہیں ان میں قابض گروہ کرائے کی جگہ ہونے کو سب سے پہلے ظاہر کرتا ہے، اور جو محروم ہیں وہ مطلق ملکیت کے بٹوارے کا استفتاء پیش کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ مفتی کے سامنے جیسا سوال ہو گا جواب اسی کے مطابق دے گا، اس لئے پہلے سوال کے جواب میں اسے یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ کرائے کی جگہ کہیں وارثوں کا کوئی حق نہیں، اور دوسری نوعیت کے سوال کے جواب میں اسے تمام وارثوں کے حصے بتانے پڑتے ہیں، اس طرح ایک ہی معاملہ میں متضاد فتاوی جمع ہو جاتے ہیں، اور کبھی کبھی تو ایک ہی مفتی کے فتاوی میں بظاہر تضاد نظر آتا ہے جب کہ اس میں مفتی

کا کوئی قصور نہیں ہوتا، سوال کی نوعیت کا فرق ہے جو جواب میں فرق پیدا کر دیتا ہے، عام املاک سے ہٹ کر اوقاف کا مسئلہ اور نازک ہو جاتا ہے، چوں کہ پگڑی کے لین دین کی صورت میں کرایہ دار سے خالی کرانا ممکن نہیں رہ جاتا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا وقف کی ملکیت کو اس طرح دیا جا سکتا ہے۔ اور بل بدلنے کے نام پر جو رقم ملتی ہے کیا متولی کے لئے اسے تے کردہ وقف کے مصارف اور مساجد وغیرہ میں خرچ کرنا درست ہے۔

پیشتر اس کے کہ میں اس سلسلے میں اپنی کوئی رائے ظاہر کروں، مناسب یہ ہے کہ ہمارے اکابر نے اس سلسلے میں جو لکھا ہے، ان میں سے بعض کی تحریریں نقل کر دی جائیں۔

ایک نظریہ مطلقاً عدم جواز کا ہے، ہم اس نظریے کے نمائندہ کے طور پر محترم خالد سیف اللہ رحمانی کی کتاب جدید فقہی مسائل کا اقتباس پیش کرتے ہیں، مولانا لکھتے ہیں "آج کل کرایہ داری کے نام پر پگڑی کا بھی رواج ہو گیا ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک مکان جس شخص کو مکان کرایہ پر دیتا ہے وہ کرایہ دار سے ایک خطیر رقم ابتدا میں پگڑی کے نام پر لیتا ہے، اور ماہ بماہ کرایہ اس کے علاوہ۔"

پھر جب کرایہ داری کی تبدیلی ہوتی ہے تو یہ پہلا کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر مکان اس کے حوالہ کر دیتا ہے، یہ صورت درست نہیں ہے نہ مالک مکان کا پگڑی لینا، اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ میں ایک ایسی رقم کا وصول کرنا ہے جس کا وہ کوئی عوض ادا نہیں کر رہا ہے، اور یہ سود اور رشوت میں داخل ہے اور نہ پہلے کرایہ دار کا دوسرے کرایہ دار سے لینا کہ اس نئے شخص سے اس کا تو کوئی معاملہ ہی نہیں ہے، اصل معاملہ تو نئے کرایہ دار اور مالک مکان میں ہے وہ اس شخص سے یہ رقم وصول کر کے اصل مجرم کے بجائے ایک بے قصور شخص کو سزا دیتا ہے، اسے درحقیقت رقم کا خود مالک مکان ہی سے مطالبہ کرنا چاہئے۔[۱]

دوسرا نظریہ کرایہ دار اور اصل مالک کے حکم میں فرق کا ہے۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے یہ پوچھا گیا کہ کرایہ دار جو کہ مکان یا دکان میں آباد ہے، وہ کسی دوسرے شخص سے پگڑی کا روپیہ لے کر اپنی جگہ پر دوسرے شخص کو آباد کر دیتا ہے یا مالک

---

[۱] جدید فقہی مسائل ص۲۶۰

جائیداد سے پگڑی کا روپیہ لے کر جگہ خالی کر دیتا ہے ۔۔۔۔۔۔ یہ پگڑی کا روپیہ جائز ہے یا نہیں حضرت مرحوم فرماتے ہیں کہ پگڑی کا روپیہ لینا خواہ دوسرے کرایہ دار سے یا مالک مکان سے ناجائز ہے، مالک جائیداد کو اپنی جائیداد کے واپس لینے کا حق ہے، اور کرایہ دار کو یہ جائز نہیں کہ وہ جائیداد دوسرے کرایہ دار کو دے اور اس پر پگڑی کی رقم بطور رشوت کے وصول کرے ۔

ایک دوسرے جواب میں فرماتے ہیں یہ پگڑی کے نام سے جو رقم لی جاتی ہے ناجائز ہے، اور رشوت کے حکم میں ہے ۔[1]

مذکورہ جوابوں کا تعلق کرایہ دار کے پگڑی لینے سے تھا، مالک جو رقم لیتے ہیں اس کے متعلق کفایۃ المفتی میں ایک سوال وجواب یوں ہے ۔

سوال ۔ یہاں پر لوگ دکانیں کرایہ پر دیتے ہیں مگر علاوہ کرایہ کے ایک اور رقم جسے سلامی کہتے ہیں متاجر سے لیتے ہیں، مستاجر اس وجہ سے کہ وہ دکان موقع کی ہوتی ہے اس زائد رقم یعنی سلامی کا دینا بھی قبول کرتے ہیں یہ سلامی ماہواری کرایہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتی بلکہ ماہواری کرایہ ماہ بماہ علیحدہ دینا ہوگا آیا یہ سلامی کا روپیہ دینا جائز ہے یا نہیں ۔

الجواب ۔ یہ سلامی اگرچہ بظاہر کرایہ ماہواری سے علیحدہ معلوم ہوتی ہے مگر جب کہ مالک جائیداد لیتا ہو تو منجملہ کرایہ ہی شمار ہوگی، اور جتنے دنوں کے لئے دکان کرایہ پر لی گئی ہے، اس کے کرایہ ماہواری کی مجموعی رقم کے ساتھ یہ بھی کرایہ میں داخل اور محسوب ہوگی مثلاً دس روپئے ماہوار کرایہ پر سال بھر کے لئے دکان دی اور سو روپئے سلامی کے لئے تو یوں سمجھا جائے گا کہ دو سو روپیہ سال بھر کا لیا گیا ہے، اور اگر تمام مدت کرایہ پر دینے کی متعین نہ ہو تو اس صورت میں اگر صاحب جائیداد اس طرح کہے کہ میں یہ دکان ہر ماہ دس روپئے ماہوار کرایہ پر دیتا ہوں، مگر پہلے مہینے کا کرایہ ایک سو دس روپئے مقرر کرتا ہوں، اور اس کے بعد ہر مہینے دس روپئے ماہوار کرایہ لوں گا تو یہ صورت جائز ہے ۔[2]

حضرت مفتی صاحبؒ نے مالک اور کرایہ دار کے حکم میں فرق کیا ہے جو منقولہ فتاوی سے ظاہر ہے ۔

---

[1] کفایۃ المفتی ج-۷، ۳۳۲، ج-۸، ص۲۹۳

[2] کفایۃ المفتی ج-۷، ص۳۳۹

ایک تیسرا نظریہ اس طرح پگڑی کی رقم دینے والے کی ملکیت کا بھی ہے، حضرت تھانویؒ کے فتاویٰ میں ایک سوال ملک برہما کا اور اس کا جواب اس پر روشنی ڈالتا ہے سوال کی نوعیت تقریباً یہی ہے جو پگڑی کے لین دین کی ہے نام البتہ پگڑی کا نہیں ہے۔ خلاصہ سوال یہ ہے کہ ملک برہما میں حکومت نے ایک شخص کو جسے جو فرگنگ کہا جاتا ہے جس کے ماتحت چند گاؤں ہیں ان دیہات کا مالک بنادیا باین شرط کہ سالانہ اتنا روپیہ خزانہ سرکار میں دیتا رہے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ یہ دیہات فروخت کردے سرکار مانع نہ ہوگی، البتہ خریدار پر بھی یہی شرائط لاگو ہوں گی۔ اور وہ تمام اختیارات حاصل ہوں گے جو اسے حاصل ہیں تیس برس کے بعد جو نیا حکم لاگو ہوگا اسے بھی ماننا پڑے گا اب یہ شخص جسے سرکار نے دیہات کا مالک بنا دیا ہے رعایا کو کچھ نذرانہ لے کر چند بگہہ زمین اس شرط کے ساتھ دیتا ہے کہ سالانہ مثلاً للعہ خراج دینا پڑے گا اور یہ خراج گزار صدقہ ہبہ بیع وغیرہ میں مختار ہوگا اور اس کے بعد اس کے وارثوں کو بھی یہی اختیارات حاصل ہوں گے لیکن زمین فروخت کرنے پر جو قیمت حاصل ہوگی اس کا چوتھائی دینا پڑے گا۔ اور خریدنے والوں کو بھی اس حساب سے خراج دینا ہوگا اور تمام شرائط اس پر لاگو رہیں گی اب اگر زمین دار ایک رعیت سے چھین کر دوسرے کو دے دے تو ان میں سے زمین کا مالک کون ہوگا اھ ملخصا حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ سرکار نے فرگنگ کو جو دیا بوجہ ہبہ صحیحہ کے اس کی ملک ہوگیا اس کے بعد جو فرگنگ نے بشرط نذر کوکسی اور کو دیا ظاہر ہے یہ ہبہ بالعوض معلوم ہوتا ہے اور ہبہ بالعوض بحکم بیع ہے اور اگر بیع ان شرائط سے ہو تو فاسد ہے۔

اور بیع فاسد میں جیسا کہ فقہائے نے تصریح کی ہے قیمت متعارفہ واجب ہوتی ہے نیز مشتری قبضہ کرلے تو مالک ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری نے اس کو کسی اور کے ہاتھ بیع صحیح نہ کیا ہو یا ہبہ کرکے تسلیم نہ کیا ہو یا وقف نہ کردیا ہو یا رہن نہ کردیا ہو تو اس وقت تک بائع کو حق فسخ واسترداد حاصل ہے، اور جو مشتری سے لیا ہے اسکا واپس کرنا بھی واجب ہے، اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ صورت مسئولہ میں جو فرگنگ نے جس شخص کو زمین دی ہے وہ قبضہ کرلے گا تو مالک ہوجائے گا اور جو شرائط ٹھہرائے ہیں لغو ہوں گے۔ اھ ملخصا [1] یہ سوال وجواب پگڑی کے عین مطابق ہے مالک زمین نے نذرانہ کے نام پر ایک رقم لیکر سالانہ کرایہ کی ادائیگی کی شرط کے ساتھ زمین رعایا کو دے دی اور اس شرط کے ساتھ فروخت کا بھی حق دے دیا کہ قیمت کا چوتھائی حصہ

---

[1] امداد الفتاوی ج۔۳ ص۲۷۷

نے مجھے دینا ہوگا پگڑی کی نوعیت بھی تقریباً ایسی ہی ہے مالک جب کرایہ دار سے رقم لیتاہے تواسے فروخت وغیرہ کا حق بھی دیتاہے، اوراس میں بھی یہ شرط رہتی ہے کہ بیچنے کی صورت میں ایک حصہ اصل مالک کو دل بدلنے کے نام سے ملے گا، چاہے یہ خود دے یا دوسرا خریدنے والا دے، اسی صورت کو حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ہبہ بالعوض بحکم بیع لیکن بوجہ شرائط مذکورہ بیع فاسد مانا اور قبضہ کو مفید ملک فرمایاہے، حضرت تھانویؒ کی اس عبارت سے بھی پگڑی کا مسئلہ بآسانی حل ہوسکتاہے اور ملکیت بھی ثابت ہوجاتی ہے، فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں بھی اس کی نظیریں خلو الحوانیت، سکنی، کردار، کدک وغیرہ ناموں سے ملتی ہیں، پگڑی کے معاملے میں یہ تو واضح ہے کہ اصل مالک کوئی اور ہے جو پگڑی کے لین دین کے بعد بھی مالک کہلاتا اور کرایہ وصول کرتاہے، اگرچہ کرایہ برائے نام ہو، اور عرف میں پگڑی کے لین دین کو بھی خرید وفروخت کہاجاتاہے، پگڑی دے کر لینے والے کو جو حق حاصل ہوجاتاہے، اس کے نتیجے میں وہ بہت سے مالکانہ تصرفات بھی کرتاہے، اور اصل مالک مانع نہیں ہوتا، اس حق کو ہم حق رہائش سے بھی تعبیر کرسکتے ہیں سرکاری کاغذات میں اس کا نام عموماً TENANCY RIGHT ہوتاہے۔

سوال پیدا ہوتاہے کہ اس حق کی نوعیت کیاہے، آیا اسے مال کہاجاسکتاہے، یا منفعت اور حق اور حق ہے تو حقوق مجردہ میں سے ہیں یا مؤکدہ میں سے، مال کی تعریف فقہائے نے یہ کی ہے، "ما یمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ" ایک تعریف میں موجود کی قید بھی ہے یعنی جس کا ظاہری وجود ہو اور حق کی تعریف ہے، مایستحقہ الرجل الخ یعنی جس کا انسان حق دار قرار پائے، اور جو بیع کے تابع ہے، لیکن بیع کی جانب رغبت کا سبب ہے واعلم ان الحق فی العادۃ یذکر فیما ھو تبع للمبیع ولابد انہ لایقصد الا لاجلہ کالطریق والشرب [2] اس کا اہم مفہوم ایک لفظ مرافق ہے، امام ابویوسفؒ کے نزدیک مرافق دار سے مراد منافع دار ہے ــــــ ان تعریفات کی روشنی میں حق رہائش کو مال نہیں کہاجاسکتا بلکہ یہ منافع اور حقوق میں شامل ہوگا۔

حقوق کے متعلق حکم یہ ہے کہ ان کا معاوضہ نہیں، درمختار میں ہے، لایجوز الاعتیاض عن الحقوق

---

[1] شامی ج-۴ ص۱۱۲

[2] شامی ج-۴ ص۱۷

المجردة عن الملك، شامی اس کی تشریح میں کہتے ہیں قال فی البدائع الحقوق المجردة لایحتمل التمدیك الخ لان الاعتیاض عن مجرد الحق باطل یہ حکم تو حقوق مجردہ کا تھا، یہیں سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ حقوق مجردہ کے علاوہ بھی کوئی قسم ہے، ایسے حقوق کو مؤکدہ کہا جاتا ہے اور ان کا عوض بھی ہوتا ہے، گویا انھیں ایک گونہ ملکیت کی حیثیت حاصل ہے چنانچہ علامہ شامی عبارت مندرجہ بالا کے معًا بعد تحریر فرماتے ہیں، الا اذا فوت حقا مؤکدا فانه یلحق بتفویت حقیقة الملك فی حق الضمان کحق المرتهن، وفی بیع حق المرور روایتان، اس عبارت سے حقوق غیر مجردہ اور ان کے بعض احکام کا علحدہ ہونا ظاہر ہے حقوق کی ان دونوں قسموں میں جو فرق ہے وہ شامی کے الفاظ میں اس طرح ہے جو حقوق صرف دفع ضرر کی غرض سے ثابت ہوتے ہیں وہ مجردہ ہیں، اور جو اس کے علاوہ بروصلہ وغیرہ کے طریقے پر ثابت ہوں وہ مؤکدہ ہیں اس کے بعد لکھتے ہیں کہ حق کے عوض کا جائز نہ ہونا علی الاطلاق نہیں ہے میں نے بعض علماء کی تحریر میں مفتی ابوالسعود کے حوالے سے یہ دیکھا ہے کہ موصوف نے حق قرار کے عوض لینے اور اس میں تصرف کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، ان عدم جواز اخذ الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقه ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف فیه[1]

پگڑی کا مسئلہ حقوق مجردہ میں کسی طرح نہیں آتا، اب دو ہی صورتیں ہیں یا تو حضرت تھانویؒ کے فتوے کی روشنی میں ملکیت کی نوعیت مانی جاتے یا کم از کم حقوق مؤکدہ میں شامل کیا جائے، اس سلسلے میں سکنی اور خلو الوانیت کی بحث فیصلہ کن ثابت ہو سکتی ہے، یہ مسئلہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر نیا ہے لیکن شامی کی تحریرات کی روشنی میں دیکھا جائے تو زمانہ قدیم سے اس کی مختلف شکلیں موجود ہیں، اور فقہائے نے ان کے احکام پر مشتمل بحثیں بھی کی ہیں مثلاً خلو اور سکنی کے مباحث، خلو اور سکنی میں قدرے فرق ہے سکنی کے متعلق فقہاء کی تصریح جو شامی نے نقل کی ہے یہ ہے:

عین مرکبة فی الحانوت، عین قائمة فی الحانوت اور اسی کو کدک بھی کہا جاتا ہے وان کان له فیه شیئ زائد علی الخلو من بناء ونحوه مما یسمی فی عرفنا بالکدک وهو المراد من لفظ السکنی المار[2]

---

[1] شامی ج ۴ ص ۱۵

[2] شامی ج ۴ ص ۲۲

خلو کی نوعیت یہ ہے کہ مستاجر اپنے پیسے سے عمارت تعمیر کرے یا باغ لگائے یا پھر زمین کا اصل مالک اس سے رقم لے کر یہ کرے تو مستاجر کو حق قرار حاصل ہوتا ہے، اس کو خلو اور کردار کہتے ہیں بنی المستاجر او غرس فی ارض الوقف صار له فیها حق القرار وهو المسمّٰی بالکردار له الاستبقاء باجر المثل الخ وقد یقال ان الدراهم التی دفعها صاحب الخلو للواقف، واستعان بها علی بناء الوقف شبیهة بکبس الارض بالتراب فیصیر له حق القرار فلا یخرج من یده اذا کان یدفع اجر المثل ومثله ما لو کان یرمّ دکان الوقف یقوم بلوازمها من ماله، درمختار کے قول بلزوم خلو الحوانیت کی تشریح میں ابتداہی میں شامی نے یہ بتلا دیا ہے کہ عرف خاص کے اعتبار کے مطابق یہ فتویٰ مناسب ہے کہ قاہرہ کے بازاروں میں خلو الحوانیت کی جو صورت پائی جاتی ہے، وہ لازم ہے اور خلو صاحب خلو کا حق ہے، صاحب حانوت اسے نکالنے یا علٰحدہ کرنے کا مجاز نہیں اسی طرح وہ دوسرے کو کرایہ پر بھی نہیں دے سکتا، اگرچہ اراضی وقف کی ہو، اقول علی اعتباره ای اعتبار العرف الخاص ینبغی ان یفتی بان ما یقع فی بعض اسواق القاهرة من خلو الحوانیت لازم ویصیر الخلو فی الحانوت حقا له فلا یملک صاحب الحانوت اخراجه منها ولا اجارتها لغیره ولو کانت وقفا[1] اس کے بعد ہی شامی نے سلطان غوری کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ حوانیت الجملون کی تعمیر کے وقت اس نے تاجروں کو حق خلو کے ساتھ حوانیت سپرد کیا اور ان سے ایک مقررہ رقم لیکر وقف نامہ میں اس کا تذکرہ بھی کر دیا، وقد وقع فی حوانیت الجملون فی الغوریة ان السلطان الغوری لما بناها اسکنها للتجار بالخلو وجعل لکل حانوت قدرا اخذه منهم وکتب ذلک بمکتوب الوقف[2]

یہ واقعہ شامی نے بغیر نکیر کے نقل کیا ہے اس کے بعد واقعات الضریری وغیرہ کے حوالے سے یہ مسئلہ بھی درج کیا ہے کہ ایک شخص کے قبضہ میں دکان تھی وہ غائب ہو گیا متولی قاضی کے پاس معاملے گیا اور قاضی نے اسے دوسرے کو کرایہ پر دینے کی اجازت دے دی اور اس نے اس کے مطابق عمل بھی کر لیا اس کے بعد غائب شخص واپس آگیا تو وہی زیادہ مستحق ہے اور اگر اسے حق خلو حاصل ہے تو خلو کا بھی وہی حقدار ہے اگر چاہے تو اجارہ کو فسخ کر کے اپنی دکان میں رہے اور اگر چاہے تو نئے مستاجر سے خلو کی قیمت وصول کر لے

---

۱ ج ۴ ص۲۲

۲ ج ۴ ص۱۷

اور اسے بھی اس کی ادائیگی کا حکم کیا جائے گا۔

کتاب الاجارہ میں علامہ شامی نے اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے جن امور میں حاجت مقتضی ہے اور مدت دراز سے عادۃ جاری وساری ہیں، اور خواص بھی بلا نکیر کے اسے جانتے ہیں جیسے خلو الحوانیت کا مسئلہ ہے یعنی متولی یا مالک یا واقف دکان کے لئے ایک خاص رقم کرائے پر قانونی تمسک دے دے تو دکان والا اسے نکال نہیں سکتا ہے جسے حق خلو حاصل ہے، نہ ہی دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے۔

تا وقتیکہ رقم اسے نہ دے دی جائے، نعم یفتی به فیما دعت الیه الحاجة وجرت به فی المدة المدیدة العادة وتعارفه الاعیان بلا نکیر کالخلو المتعارف فی الحوانیت وهو ان یجعل الواقف او المتولی او المالك علی الحانوت قدرا معینا یوخذ من الساكن ویعطیه به تمسكا شرعیا فلا یملك صاحب الحانوت بعد ذلك اخراج الساكن الذی ثبت له الخلو ولا اجارتها لغیره مالم یدفع له المبلغ المرقوم فیفتی بجواز ذلك قیاسا علی بیع الوفاء الذی تعارفه المتاخرون الخ ومن القواعد الكلیة اذا ضاق الامر اتسع حكمه فیندرج تحتها امثال ذلك مما دعت الیه الضرورة [1]

اس بحث میں علامہ شامی نے خلو کے متعلق علامہ عبدالرحمٰن آفندی العمادی مفتی دمشق کا ایک اصولی جواب بھی نقل کیا ہے، الحکم العام قد یثبت بالعرف الخاص اس سے بھی مسئلہ خلو کا جواز ظاہر ہے، نیز موصوف کے جواب کی بنیاد عرف خاص ہے حکم عام کے اثبات پر ہے اب جبکہ اسے (پگڑی کو) عرف عام کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے لہٰذا بدرجہ اولیٰ اس کا ثبوت ہونا چاہیئے۔

ان تصریحات کی روشنی میں دکان کی ملکیت نہ ماننے کی صورت میں بھی حق خلو اور اس پر تملک ثابت ہے، اور ضرورت اور عرف عام کی بنیاد پر حکم میں وسعت کا قاعدہ کلیہ بھی اپنی جگہ موجود ہے، لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ پگڑی کے مسئلے میں وہ فتویٰ نہ دیا جائے جو فقہائے کرام نے خلو الحوانیت اور سکنی وغیرہ میں دیا ہے۔

---

[1] شامی ج ۵ ص ۱۸

شامی نے کتاب البیوع مطلب لزوم خلو الحوانیت میں قدرے کلام بھی کیا ہے، اور آخر میں علمار مالکیہ میں سے علامہ ناصر الدین اللقانی کے فتوے کے حوالے دیتے ہوئے بدر القرافی کی یہ رائے درج فرمائی ہے کہ علامہ ناصر الدین اللقانی اصحاب ترجیح میں سے ہیں اس لئے ان کی تخریج معتبر ہے اس کے بعد علامہ شامی نے فتاویٰ الکازرونی کے حوالے سے ان لفظوں میں ان کا فتویٰ نقل فرمایا ہے، لو مات صاحب الخلو یوفی منه دینه ویورث عنه وینتقل لبیت المال عند فقد الوارث[1] یعنی صاحب خلو انتقال کر جائے تو خلو سے اس کے قرض کی ادائیگی کی جائے گی اور اس میں اس کی وراثت بھی جاری ہوگی، وارثوں کے نہ ہونے کی صورت میں یہ حق بیت المال کو منتقل ہوگا، اس کی روشنی میں وراثت کا مسئلہ بھی حل کیا جا سکتا ہے، البتہ جو صورتیں مذکور ہیں ان میں خاص بات بطور قدر مشترک یہ ہے کہ اصل مالک یا متولی یا واقف کو علاوہ کرایہ کے ایک رقم مزید ملتی ہے۔
یا پھر تعمیر وغیرہ کرایہ دار کے مصارف سے ہوتی ہے، ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ کرایہ دار نے کوئی رقم اس طرح کی نہیں دی معاملہ ابتدائے محض کرایہ داری (عقد اجارہ) کے مطابق تھا، اور محض قبضہ متاجرانہ یا حکومتی قوانین کی آڑ لے کر یہ حق اپنے لئے ثابت کرے تو اس کی گنجائش نہیں۔

شامی نے اس بحث میں اس کی بھی تصریح کردی ہے وہ لکھتے ہیں کہ دکان پر محض قبضہ وغیرہ اور کئی سالوں سے کرایہ دار ہونا بغیر ان صورتوں کے جن کا ذکر ہوا کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور اس کا اعتبار نہیں اور مدت اجارہ گزر جانے کے بعد ایسی صورت میں مالک کو اسے علٰحدہ کردینے یا دوسرے کو کرایہ پر دے دینے کا اختیار حاصل ہے۔ اما مجرد وضع الید علی الدکان ونحوها وکونه یستاجرها عدة سنین بدون شئ مما ذکرنا فهو غیر معتبر فللمؤجر اخراجها من یده اذا مضت مدة اجارتها وایجارها لغیره[2]

ایک مسئلہ اجرت کا بھی محل غور ہے، عموماً ہوتا یہی ہے کہ پگڑی وغیرہ کی صورتوں میں اجرت بہت معمولی ہوتی ہے اور لادینی حکومتوں کے قوانین بھی اس کے مؤید ہوتے ہیں، جہاں جہاں خلو الحوانیت اور کدک وغیرہ کو لازم اور بطور حق ثابت کیا گیا ہے، یہ بھی ساتھ ساتھ تصریح ہے کہ ہر کرایہ دار کو بھی اجرت مثل دینی پڑے گی، اور اور اس کا معیار یہ بتایا گیا ہے کہ اگر عمارت ہٹالی جائے تو اس سے زیادہ کرایہ نہ ملے اگر یہ صورت حال ہے کو کرایہ دار جو دے رہا ہے وہ اجرت مثل مان لی جائے گی۔ اگرچہ موجودہ حالت میں اس کا کرایہ زیادہ کیوں نہ ہو سکتا ہو بالفاظ دیگر

---

[1] ج۔۴ ص۱۲ شامی

[2] ج۔۴ ص۱۸

موجودہ عمارت کے ہٹا لینے کے بعد دوسرا شخص جس قدر کرایہ دے کر لینا پسند کرے وہی یہاں اجرت مثل ہے

والواقع فی زماننا انہ یستاجر بدون اجر المثل بکثیر ویدفع بعض الاجرۃ ویقتطع بعضها من العمارۃ وقد یقال لمجوازہ وجہ وذلک انہ لو اراد اخران یستاجرہ ویدفع للاول ما صرفہ علی العمارۃ لا یستاجرہ الا بتلک الاجرۃ القلیلۃ نعم لو استغنی الوقف و دفع الناظر ما للاول فان کل احد یستاجرہ باجر مثلہ الآن فما لم یدفع الناظر ذلک تبقی اجرۃ المثل تلک الاجرۃ القلیلۃ فلا فرق حینئذ بین العمارۃ المملوکۃ للمستاجر وبین هذہ ———— ومثل هذا یقال فی الکدک وهو ما یبنیہ المستاجر فی حانوت الوقف ولا یحسبہ علی الوقف فیقوم المستاجر بجمیع لوازمہ من عمارۃ وترمیم واغلاق ونحو ذلک ویبیعون بثمن کثیر فباعتبار ما یدفعہ المستاجر من هذا الثمن الکثیر وما یصرف فی المستقبل علی ارض الوقف تکون اجرۃ المثل تلک الاجرۃ القلیلۃ التی یدفعونها الخ[1]

ان تصریحات کی روشنی میں اجرت کا مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان تمام مقامات پر ذاتی ملکیت کے ساتھ ساتھ ہر جگہ اراضی موقوفہ کا بھی تذکرہ ہے،

لہٰذا مصالح وقف کی رعایت کے ساتھ موقوفہ اراضی میں بھی اس کی گنجائش ہے، البتہ اوقاف میں وقف کی منفعت کو لازماً مدنظر رکھا جانا چاہئے۔

غرضیکہ اوقاف کی اراضی میں اجرت مثل کا لحاظ پگڑی وغیرہ کی صورت میں کیا جائے تو یہ معاملہ ان میں بھی درست ہونا چاہئے، اجرت مثل کی معرفت کا شامی نے ایک طریقہ اور بتایا ہے جو یہ ہے کہ صاحب خلو نے جو رقم واقف یا متولی کو دی ہے اور مرمت وغیرہ میں جو کچھ خرچ کرے گا دیکھنے کی بات یہ ہے کہ دوسرے لوگ اکثر اتنی رقم دینے کے بعد بھی مثلاً سو روپیہ کرایہ دے کر لینے پر رغبت رکھتے ہوں تو اجرت مثل اس میں سو روپیہ کو کہا جائے گا۔

خلاصہ گفتگو یہ ہے کہ پگڑی کے مسئلے میں ہمارے سامنے دو صورتیں ہیں ایک تو حضرت تھانویؒ کا فتویٰ ہے اس کے مطابق اس لین دین کو بطریق بیع فاسد سہی انتقال ملک مان لیا جائے اور اس کے قرائن بھی موجود ہیں لیکن

---

[1] کتاب الاجارہ ج۔ ۵ ص۲۱

اس میں چند الجھنیں ایسی رہ جاتی ہیں جن سے مسئلہ حل نہیں ہوتا مثلاً کرایہ دار پگڑی دے کر مالک بن چکا تو اس کے بعد اصل مالک کے لئے کرایہ کے نام پر کوئی رقم وصول کرنا صحیح نہ ہونا چاہئے خواہ وہ برائے نام ہی کیوں نہ ہو۔ نیز مالک کے لئے آئندہ کسی کرایہ دار سے مزید کچھ لینے کی گنجائش بھی نہ رہے گی اس لئے کہ قبضہ کے بعد ملکیت منتقل ہوگئی اور کرایہ دار کے تصرف کے بعد اب اسے استرداد و فسخ کا حق بھی باقی نہ رہا، لہٰذا اب ایسا کوئی تعلق نہیں رہ گیا کہ اس کی بناء پر وہ کوئی رقم لے سکے دوسری صورت خلوالحوانیت کی ہے۔

پگڑی کا لین دین اپنی نوعیت کے اعتبار سے اس سے بہت قریب بلکہ یکساں ہے۔ اور خلوالحوانیت کے متعلق جو تصریحات آپ کے ملاحظہ میں آئیں، ان کے مطابق یہ معاملہ حقیقت ملک کے دائرہ میں آجاتا ہے، اور اسے حقوق مجردہ میں کسی طرح شمار نہیں کیا جاسکتا، پھر جس طرح خلوالحوانیت قابل خرید و فروخت ہے، پگڑی کے لین دین کے نتیجے میں جو حق ملتا ہے وہ بھی اسی طرح قابل خرید و فروخت ہوگا، اور علامہ ناصرالدین کے فتوے کے مطابق اس میں وراثت بھی جاری ہوگی اس طرح اس سلسلے میں بیشتر تنازعات اور مورث کے انتقال کے بعد حرص و لالچ کی بناء پر پیدا شدہ کئی خاندانی جھگڑے بھی ختم ہو جائیں گے، اصل مالک بدستور اپنی زمین کا مالک رہے گا اور مناسب اجرت مثل کا بھی حقدار ہوگا۔

ایک مسئلہ باقی رہ جاتا ہے پگڑی کے لین دین میں اگر خلو کی طرح یہاں بھی حق مان لیا جاتا ہے تو آئندہ بدل خلو صاحب خلو کا حق ہوگا نہ کہ صاحب حانوت والارض کا، لہٰذا وہ بدل خلو میں سے کچھ لینے کا مجاز بھی نہ ہوگا صرف مقررہ کرایہ ہی اسے ملنا چاہئے لہٰذا ایل بدلنے کے نام پر جو رقم مالکین ہر مرتبہ لیتے ہیں، چاہئے کہ وہ جائز نہ ہو، شامی نے لزوم خلوالحوانیت کی بحث کے آخر میں یہ مسئلہ بھی ذکر کر دیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ، صاحب خلو جب معمولی کرایہ پر دکان حاصل کرتا ہے تو ناظر کو کچھ دراہم پیش کرتا ہے جس کا نام خدمت رکھا جاتا ہے، اور جو درحقیقت اجرت مثل کا تتمہ ہے اس طرح جب صاحب خلو کا انتقال ہو جاتا ہے، یا وہ اپنا حق خلو دوسرے کو سونپتا ہے تو وارث اور دوسرے شخص سے ناظر کو ایک رقم ملتی ہے جسے تصدیق کہا جاتا ہے اسے بھی اجرت میں شمار کیا جائے گا۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب کے فتوے میں سلامی کے نام پر لی جانے والی جس رقم کو اجرت میں شمار کیا گیا ہے، وہ اس کے عین مطابق ہے لہٰذا ایل بدلنے پر لی جانے والی رقم بھی تصدیق اور "خدمت" کی طرح اجرت ہی کا ایک حصہ شمار ہونی چاہئے۔

اس طرح کسی پہلو پر کوئی اشکال باقی نہیں رہتا اور ہمارے فقہاء کرام کی عبارتوں کی روشنی میں ہی ضرورت کے تمام تقاضے پورے ہوجاتے ہیں اور مزید کسی اجتہاد کی ضرورت بھی نہیں رہ جاتی۔

بندہ کا رجحان حسبِ سابق گفتگو میں پیش کی گئی تفصیل کے مطابق پگڑی کے معاملات کو "خلو الحوانیت" میں داخل کئے جانے کا ہے، فان کان حقا فمن اللہ وان کان باطلا فھو منی واللہ ھو المستعان وھو الموفق ــــــــ!!

پگڑی کا مسئلہ

از ــــــــــــــــــــ مولانا محمد زید صاحب

پگڑی کا مسئلہ معروف ومشہور ہے۔ ہمارے دیار میں پگڑی کے لین دین کے تین مواقع ہوتے ہیں (۱) کرایہ داری کا معاملہ طے کرتے وقت (۲) کرایہ داری کا معاملہ ختم ہوتے وقت (۳) کرایہ داری منتقل کرتے وقت اس اعتبار سے پگڑی کی کل تین صورتیں ہوئیں۔ اور ہر ہر صورت میں مختلف شقیں ہیں جس کی تفصیل یہ ہے:

پہلی صورت : مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان اصل کرایہ کے علاوہ مزید رقم یکمشت دینا طے پاتے اور کرایہ دار خوشی سے دینے پر راضی ہو۔ جیسا مروج ہے۔

پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ پگڑی کی رقم کا لین دین ہوا اور اس میں اس رقم کی واپسی کی کوئی شرط نہ ہو۔ جیسا کہ اکثر بڑے شہروں میں ہوتا ہے۔

دوسری صورت یہ کہ واپسی کی شرط بھی ہوتی ہے کہ کرایہ دار دکان یا مکان جب خالی کریگا تو مالک مکان کو وہ پگڑی کی رقم (جو اس نے کرایہ دار سے لی تھی) واپس کرنا ضروری ہے۔ دونوں ہی صورتیں مروج ہیں۔

دوسری صورت : کرایہ داری کا معاملہ ختم ہوتے وقت پیش آتی ہے یعنی مالک مکان کرایہ داری کا معاملہ ختم کرنے اور اپنے مکان کو خالی کرانے کے واسطے کافی رقم دیتا ہے، اور اس کے لئے گویا وہ مجبور رہوتا ہے۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ یا تو کرایہ داری کی مدت طے ہوئی تھی یا نہیں۔

تیسری صورت : کرایہ داری کے منتقل کرتے وقت پیش آتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار کو اپنی جگہ مقرر کر دیتا ہے اور اس کے عوض میں اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار سے

کافی رقم کا مطالبہ کرتا ہے۔ اور مالک مکان اس میں کچھ دخل اندازی نہیں کرسکتا۔

اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا توکرایہ داری کی مدت مقرر ہوئی تھی یا نہیں اور مدت مقرر ہونے کی صورت میں ابھی مدت باقی ہوگی یا نہیں۔ یہ سب کل چھ صورتیں ہوئیں۔

تمام احکام انھیں مذکورہ صورتوں سے متعلق ہوتے ہیں۔

ضروری تمہید : ہر صورت کی تحقیق اور اصل حکم جاننے سے قبل ضروری ہے کہ ہر ہر صورت کے بارے میں یہ تعین کی جائے کہ یہ صورت شرعی معاملات میں سے کس معاملہ سے متعلق، اور ابواب فقہیہ میں سے کس باب کے تحت داخل ہوسکتی ہے۔ اور اس صورت اور معاملہ کی حقیقت کیا ہے؟ اس کی تحقیق و تنقیح کے بعد اصل مسئلہ اور اس کا حکم خودبخود واضح ہوجائے گا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے ایک فقہی اصول کو ذہن نشین کرلیا جائے۔

فقہی اصول : فقہاء کرام نے جابجا قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ معاملات میں اعتبار محض الفاظ کا نہیں معنی کا ہوتا ہے، عبارات کا نہیں مقاصد کا ہوتا ہے، احکام ظاہری صورتوں سے نہیں حقائق سے متعلق ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر احکام عنوان سے نہیں معنون سے متعلق ہوتے ہیں۔ اصولیین نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے۔

العبرۃ فی العقود للمقاصد والمعانی لا للالفاظ والمبانی [1]

لان الاعتبار للمعانی دون الصور [2]

یہ مسئلہ معروف ہے اور اس کے لئے مزید دلائل کی حاجت نہیں۔

فقہاء کرام نے اس قاعدہ کا بہت لحاظ فرمایا ہے مثلاً رشوت کی حقیقت جب پائی جائے گی تو اس کو رشوت ہی کہا جائے گا گو رشوت دینے والا ہدیہ اور دعوت کے نام سے کوئی چیز دے یا کھلائے۔ اجیر کو اجرت دیتے وقت جو رقم دی جائے گی وہ اجرت ہی ہوگی گو اس کا نام انعام یا صدقہ رکھا جائے، حتیٰ کہ اجیر کو اجرت میں زکوٰۃ کی نیت سے جو رقم دی جائے گی اس سے زکوٰۃ بھی ادا نہ ہوگی، سود ربٰو کی تعریف

---

[1] قواعد الفقہ ص ۹۱، ص ۶۳ [2] ھدایۃ ص ۱۸۵ / ۳

صادق آنے کی صورت میں اس کو سود ہی کہا جائے گا گو اس کا نام کچھ بھی رکھ دیا جائے، شراب شراب ہی ہے گو اس کا نام شربت رکھ دیا جائے۔ بعض فقہاء کی تصریح کے مطابق غنی کو صدقہ صدقہ نہیں بلکہ ہبہ ہوتا ہے گو اس کو صدقہ ہی کے نام سے دیا گیا ہو۔

الحاصل معاملات میں اعتبار محض الفاظ اور صورتوں کا نہیں بلکہ حقائق اور مقاصد کا ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا قاعدہ کو ذہن نشین کر لینے کے بعد دیکھنا چاہئے کہ اجارہ داری میں پگڑی کے لین دین کی کیا حقیقت ہے؟ کیوں دی جاتی ہے؟ اس کا مقصد کیا ہوتا ہے؟ اس کی تحقیق کے لئے معاملہ کرنے والوں کا تعامل، عرف ورواج اور ان کی شہادت کافی ہے جس سے کم از کم اتنی بات تو واضح ہو جائے گی کہ پگڑی کی یہ صورت شرعی معاملات میں سے کس معاملہ میں داخل ہے، اسی اعتبار سے اس پر احکام عائد ہوں گے۔

پہلی صورت کا حکم: پہلی صورت جو مالک مکان اور کرایہ دار کے مابین کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتے وقت ہوتی ہے یعنی کرایہ دار مالک مکان کو کافی رقم یکمشت ادا کرتا ہے جس میں کہ واپسی کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ یہ صورت عموماً بڑے شہروں (کلکتہ، بمبئی) وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔

اس صورت میں کافی مقدار میں پگڑی دینے کا مقصد اور اس کا نتیجہ جو سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ کرایہ دار کے مکان پر قابض ہو جانے کے بعد مالک کی مجال نہیں کہ کرایہ دار کو برطرف کر سکے، یا اس کی جگہ کسی دوسرے کرایہ دار کو مقرر کر دے، اگر دوسرا نیا کرایہ دار آئے گا بھی تو اسی اصل کرایہ دار کی مرضی سے، مکان کے سارے حقوق بجائے مالک مکان کے کرایہ داری سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور مالک مکان اپنے مکان سے بے دخل سا ہو جاتا ہے، ہاں اس کو صرف کرایہ لینے کا اختیار رہتا ہے۔ شرکت سے بھی آگے مالک ہونے کی حیثیت اسی کرایہ دار کی ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ کرایہ دار کے انتقال کے بعد بھی مالک مکان اس مکان کو نہیں لے سکتا بلکہ اس کے ورثاء ہی اس کے مستحق ٹھہرتے ہیں اور جس طریقہ سے مالک مکان اصل کرایہ دار کو مکان سے نہیں ہٹا سکتا تھا اسی طرح اس کے ورثاء کو بھی نہیں ہٹا سکتا۔ پگڑی دیتے وقت کرایہ دار یہی سمجھتا ہے اور اسی وجہ سے دیتا ہے کہ اس رقم کے دینے کے بعد مجھ کو اس طرح کے مالکانہ و متصرفانہ اختیارات حاصل ہوں گے، اور اصل مالک بے دخل

سا ہو جائے گا۔ اور مالک مکان بھی پگڑی کی کافی رقم کا مطالبہ اسی واسطے کرتا ہے کہ مجھے اپنے مکان سے بے دخل اور مالکانہ اختیار وحقوق تصرفات سے سبکدوش ہو جانا پڑے گا۔ گویا اس پگڑی کے عوض اس نے اپنی ملکیت ختم کردی اور مالکانہ اختیار اس پگڑی کی وجہ سے بجائے مالک کے اب کرایہ دار کو حاصل ہو گئے، اور یہی حقیقت ہے بیع کی۔

مذکورہ بالا علامات اور عرفی شواہد و دلائل اس بات کے ہیں کہ کرایہ دار نے پگڑی کی رقم مالک مکان کو اصل عمارت کے عوض دی ہے اور اسی وجہ سے اس کو مالکانہ ومتصرفانہ اختیارات حاصل ہوتے۔ اور اب عمارت کی ملکیت بجائے مالک مکان کے کرایہ دار کی طرف منتقل ہو گئی۔ اور ماہانہ کرایہ جو بھی دیا جاتا ہے وہ عمارت کا نہیں بلکہ زمین کا ہے۔ اسی وجہ سے مالک کرایہ دار کو اس عمارت سے نہیں نکال سکتا۔ ہاں اگر عمارت منہدم ہو جائے صرف زمین باقی رہے تو کرایہ دار کا اس زمین پر کچھ حق نہیں رہتا یہ واضح دلیل ہے اس بات کی کہ پگڑی کی رقم بطور ثمن کے ہے اور عمارت بمنزلہ مبیع کے ہے، اور اجارہ داری کا معاملہ عمارت سے نہیں بلکہ زمین سے متعلق ہے۔ گویا پگڑی نام کے اعتبار سے پگڑی اور حقیقت واحکام کے لحاظ سے مبیع کا ثمن ہے۔ جیسا کہ عرف ورواج سے معلوم ہوتا ہے۔

جس کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ کبھی کرایہ دار پیشگی پگڑی دیتا ہے حالانکہ دکان ومکان کا وجود بھی نہیں ہوتا۔ اور مالک مکان اسی پگڑی کی رقم سے دکان یا مکان کی تعمیر کرواتا ہے اور ماہانہ کرایہ وصول کرتا ہے، تو اصل عمارت کا وجود پگڑی کی رقم سے ہوا، اور زمین مالک کی باقی رہی جس کا اس کو کرایہ ملتا ہے۔ گویا یہاں پر کرایہ دار نے مالک کو پگڑی کی رقم دے کر وکیل بنایا کہ اپنی زمین میں میرے واسطے مکان تیار کر دو، اس لحاظ سے یہ عمارت کرایہ دار کی ہوتی ہے اور زمین اصل مالک کی ہے۔ واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا تفصیل جن حضرات کے نزدیک قابل قبول نہ ہو ان کے نزدیک پگڑی کے لین دین کی جواز کی صورت یہ ہے کہ مالک مکان کو اختیار ہے کہ شروع مہینہ میں جتنا کرایہ چاہے مقرر کرلے، شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں۔ اور پگڑی میں جتنی رقم لینا منظور ہو اتنی رقم پہلے ماہ کے کرایہ میں مقرر کردے یہ جواز کی بالکل بے غبار صورت ہے بعض اکابر نے بھی اس کو ذکر فرمایا ہے۔ واللہ اعلم۔

واپسی کی شرط کے ساتھ پگڑی میں دی ہوئی رقم کا حکم:

دوسری صورت یہ کہ پگڑی کا لین دین

اس طرح ہو کہ واپسی کی بھی شرط ہو یعنی کرایہ دار جب مکان خالی کرے گا تو مالک مکان پگڑی کی رقم بھی واپس کردے گا۔

لیکن حقوق و تصرفات کے اعتبار سے جو حیثیت اس کرایہ دار کی تھی جس میں واپسی کی شرط نہیں تھی بعینہ وہی حقوق یہاں بھی کرایہ دار کو حاصل ہوتے ہیں نہ تو مالک مکان اس سے خالی کرواسکتا ہے، اور نہ ہی اس مکان میں اس کا کچھ حق رہتا ہے۔ البتہ صرف کرایہ اس کو ملتا رہتا ہے۔

تو گویا یہ صورت بھی پہلی صورت کے حکم میں داخل ہے، اور واپسی کی شرط کی حیثیت اس معاہدہ کی سی ہوگی کہ مشتری بائع سے کہے کہ جب یہ بیع میں تم کو واپس کردوں گا تو تم اتنا ہی ثمن (جتنا میں نے تم کو دیا ہے) مجھ کو واپس کر دینا۔ یہ صرف ایک معاہدہ ہے جس کا پورا کرنا لازم نہیں۔ اور یہ ایسی شرط ہے جو کہ عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہے اس لئے ناقابل اعتبار ہے۔

گویا پہلی اور دوسری صورت احکام کے لحاظ سے ایک ہی ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ واللہ اعلم۔

پگڑی کی رقم اجرت نہیں بن سکتی: جن لوگوں کے نزدیک پگڑی کی حیثیت ثمن کی نہیں۔ ان کے نزدیک مسئلہ پیچیدہ اور غور طلب ہوگا کہ اس دی ہوئی پگڑی کی رقم کی شرعًا کیا حیثیت ہے، اجرت تو اس کو کہہ نہیں سکتے کیونکہ اجرت واپس نہیں ہوتی اور یہاں واپسی کی شرط ہے۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ یہ رقم نہیں بلکہ اس رقم کی منفعت بطور اجرت کے ہے یعنی ماہانہ کرایہ کے علاوہ اجرت میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کی رقم سے وہ انتفاع کرتا رہے گا اور رقم کا مالک کرایہ دار ہی رہے گا چنانچہ مالک مکان اس رقم سے منتفع ہوتا ہے اور تخلیہ مکان کے بعد وہ رقم واپس کردیتا ہے لیکن اس کو بھی اجرت بنانا صحیح نہیں کیوں کہ اجرت وہی بن سکتی ہے جس میں مبیع کا ثمن بننے کی صلاحیت ہو۔ اور محض منفعت میں ثمن بننے کی صلاحیت نہیں[1]

نیز اس وجہ سے بھی صحیح نہیں کہ اجرت مجہول ہے معلوم نہیں کتنی مدت تک ان روپیوں سے انتفاع کرے گا۔ واللہ اعلم۔

پگڑی کی رقم یا تو قرض ہے یا رہن: ۱۔ ایک صورت یہ کہ واپسی کی شرط کے ساتھ پگڑی میں

[1] مجمع الانہر صفحہ ۳۶۹ ج ۲

دی ہوئی رقم کو، قرض کہا جاتے لیکن یہ بھی صحیح نہیں معلوم ہوتی کیوں کہ جو قرض مشروط بالمعاملہ ہو وہ سود و ربوٰ بن جاتا ہے کل قرض جر نفعا فھو حرام۔

۲ ــــ ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ پگڑی کی رقم کو رہن کی حیثیت دی جائے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ امانات اور شئ موجر (جس شئے کو اجرت میں لیا گیا ہے) اس کے عوض رہن رکھنا صحیح نہیں ہوتا۔ [1]

لیکن مذکورہ بالا صورتوں میں دو صورتیں حدود جواز میں آسکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس رقم کو قرض کہا جائے دوسرے یہ کہ اس کو رہن کی حیثیت دی جائے۔

قرض کی صورت : قرض کی یہ صورت گو غلط ہے کیونکہ مشروط بالمعاملہ ہے، لیکن احکام کے لحاظ سے اس میں قرض کے احکام جاری ہو سکتے ہیں کیونکہ قرض کی تعریف اس پر صادق آجاتی ہے۔ القرض عقد مخصوص ای بلفظ القرض ونحوہ یرد علی مال مثلی [2]

یہاں پر اگرچہ معاملہ اصلاً قرض کا نہیں ہوا۔ بلکہ قرضہ کا تذکرہ تک نہیں ہوا لیکن حقیقت کے لحاظ سے اس کو قرض ہی شمار کیا جائے گا، کیونکہ واپسی کی شرط کے ساتھ مالک مکان کو پگڑی کی رقم سے منتفع ہونے کا پورا اختیار اور کرایہ دار کی طرف سے قلبی اجازت ہوتی ہے اور قرض میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے۔ اور محض قرض کا تذکرہ نہ ہونے سے اس کو قرض کے حکم سے خارج نہیں کر سکتے۔

کتب فقہ میں اس کے نظائر موجود ہیں کہ اصل معاملہ کچھ بھی ہو اور کسی بھی لفظ کے ساتھ ہو قرض کا ذکر بھی نہ آیا ہو لیکن مذکورہ بالا صورت (صاحب مال کی طرف سے دوسرے شخص کو منتفع ہونے کی قلبی اجازت اور واپسی کی شرط) کے پائے جانے کی صورت میں حقیقت و احکام کے لحاظ سے اس کو قرض ہی کہا جاتا ہے۔ مثلاً مضاربہ میں اگر یہ شرط طے قرار پا جائے کہ سارا نفع مضارب کو ملے گا رب المال کو کچھ بھی نہ ملے گا تو گو معاملہ مضاربہ کا ہوا ہے قرض کا تذکرہ تک نہیں ہوا لیکن حقیقت کے لحاظ سے اس کو قرض ہی کہا جائے گا اور اس میں قرض ہی کے احکام جاری ہوں گے، فقہاء کرام نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

---

[1] ھدایۃ ص۱۵ ج۴ فتاویٰ قاضی خاں ص۵۹۶ ج۳

[2] شامی فصل فی القرض ص۱۷۱ ج۴

وان شرط كل الربح للمضارب فمستقرض فان استحقاق كل الربح لايكون الابعد ان يصير راس المال ملكاله لان الربح فرع المال - واشتراطه لـه يوجب له تمكيله رأس المال اقتضاء ـــــــ لـه

اسی طرح نقود و ثمن کے ساتھ اگر عاریہ کا معاملہ ہو تو اگرچہ معاملہ عاریہ کا ہے قرض کا ذکر تک نہیں لیکن فقہار کرام اس کو قرض ہی فرماتے ہیں۔

وعارية الثمنين ـــــــ قرض ـٰه

اس کی تائید اس مسئلہ سے بھی ہوتی ہے جس کو محقق تھانویؒ نے فرمایا ہے کہ بیاہ شادی کے موقع پر عموماً جو رسمی لین دین کا رواج ہمارے دیار بالخصوص یوپی میں پایا جاتا ہے وہ یہ کہ اعزا و اقربا رشادی کے موقع پر جہیز یا ہدیہ کے نام سے کچھ سامان یا نقدی روپئے دیتے ہیں جس کو باقاعدہ رجسٹر میں درج کیا جاتا ہے پھر جب دینے والے کے گھرانہ میں شادی ہوتی ہے تو اب یہ شخص اسی کے عوض کم از کم اتنی مالیت کا سامان یا رقم یا اس سے کچھ زائد ادا کرتا ہے۔ دینے والا بھی اسی نیت سے دیتا اور منتظر رہتا ہے کہ مجھ کو بھی کم از کم اتنا تو ضرور ہی ملے گا جتنا کہ میں نے دیا تھا ورنہ شکوہ شکایت تک کی نوبت آجاتی ہے، صورت معروف ہے۔

محقق تھانویؒ فرماتے ہیں کہ اس کی حیثیت قرض کی ہے گو اس کا نام ہدیہ و عطیہ ہے اس میں قرض کے احکام جاری ہوں گے حتیٰ کہ میراث بھی جاری ہوگی۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھنا چاہئے کہ پگڑی کی رقم خواہ کسی بھی نام سے دی گئی ہو، قرض کا ذکر تک نہ آیا ہو لیکن جب واپسی کی شرط کے ساتھ ہے۔ اور پگڑی لینے والے کو اس سے منتفع ہونے کی اجازت بھی ہے جیسا کہ قرض کے اندر ہوتا ہے اس لحاظ سے اس کو قرض ہی کہنا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

احکام و تفریعات : مذکورہ بالا تحقیق و تفصیل کے پیش نظر جب اس پگڑی کی رقم جو بمنزلہ قرض کے ہے تو اس میں قرض کے مندرجہ ذیل احکام جاری ہوں گے۔

ـلـه شامی ص۲۸۶ ج۴ مجمع الانہر ص۳۲۲ ج۲ کتاب المضاربة

ـٰه درمختار ص۵۰۵ ج۴

۱۔ قرض کی تاجیل لازم نہیں یعنی وقت مقررہ سے قبل بھی اگر دینے والا وصول کرنا چاہے تو شرعاً اس کو اختیار ہے۔ لہ

اس لئے یہاں کرایہ دار کو حق ہے کہ مالک مکان سے پگڑی کی رقم جب چاہے وصولیابی کا مطالبہ کرے۔ اور قانونی حیثیت سے گو وہ وصول نہ کر سکے لیکن شرعی لحاظ سے مالک مکان کو واپس کرنا لازم ہے۔

۲۔ دیانۃً کرایہ دار پر لازم ہے کہ جب اس قرض (پگڑی) کی مدت مقرر ہو چکی ہے تو وقت مقررہ سے قبل بغیر مجبوری کے اس کا مطالبہ کرنا وعدہ خلافی ہے اس لئے اس کو اس سے احتراز لازم ہے گو قضاءً اس کو حق مطالبہ حاصل ہے۔

۳۔ کرایہ دار کے مطالبہ کرنے کے بعد بھی مالک مکان کا پگڑی کی رقم واپس کرنے سے گریز کرنا زیادتی و ظلم ہے بالخصوص جب کہ دینے پر قادر بھی ہو۔ مطل الغنی ظلم۔

۴۔ وقت مقررہ آنے سے قبل (تخلیہ مکان سے قبل) اگر کرایہ دار کا انتقال ہو جائے تو اس قرض (پگڑی) کی رقم وصول کرنے کا حق بجائے کرایہ دار کے اب اس کے ورثاء کو ہوگا۔ اور چوں کہ قرض کی مدت کی شرط (تخلیہ مکان کے وقت) کرایہ دار سے ہوئی تھی نہ کہ اس کے ورثاء سے اس لئے ورثاء کو حق ہے کہ فوراً ہی اس رقم کی واپسی کا مطالبہ مالک مکان سے کرلیں۔

۵۔ حقیقت کے لحاظ سے یہ مال ضمار کے حکم میں ہے کیوں کہ کرایہ دار کی مجال نہیں کہ قانونی حیثیت سے (تخلیہ مکان کے بغیر) اپنے قرض کو وصول کر سکے۔ اس لئے اس میں مال ضمار کے احکام جاری ہوں گے یعنی جب پگڑی کی رقم مل جائے گی اسی وقت زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ ھکذا یستفاد من کتب الفقہ (اللہ اعلم)

مال الضمار ھو مال تعذر الوصول الیہ مع قیام الملک ٢ہ

<u>رہن کی صورت :</u> دوسری صورت جو حدود جواز میں آسکتی ہے وہ یہ کہ پگڑی کی رقم کو رہن کا درجہ دیا

لہ ھدایۃ ص ۳۰۶ ج ۲

٢ہ طحطاوی ص ۳۹۰

جاتے اور اسی میں تمام رہن کے احکام جاری کئے جائیں کیوں کہ رہن کی تعریف اس پر بھی صادق آتی ہے
رہن کی تعریف ہے حبس شئ بحق یمکن استیفاؤہ ای استیفاء الحق من ذلک الشئ[1]
ورنہ لغوی حیثیت سے تو پگڑی پر رہن کی تعریف صادق آہی جاتی ہے۔ اور لغوی معنی مراد لینے میں کوئی استبعاد بھی نہیں۔

الرهن هو لغة حبس الشئ مطلقا ای بسبب کان قال الله تعالیٰ کل نفس ما کسبت رهینة ای محبوسة ای بجزاء عملها ـــــ ذکر فی الاشباہ فی بحث الدین ـــــ ان حمل الرهن علی المعنی اللغوی غیر بعید[2]

بہرحال مذکورہ بالا عبارات کے پیش نظر پگڑی (جس کی واپسی کی شرط طے ہو) کو رہن کا درجہ دیا جاسکتا ہے کیوں کہ مالک مکان پگڑی کی رقم اسی وجہ سے لیتا ہے تاکہ اس کو اپنے مکان کی طرف سے اطمینان رہے کہ اس میں اس کا قبضہ باقی رہے، کرایہ دار اس مکان پر غاصبانہ قبضہ نہ کرسکے گا اور اگر کر بھی لے، اور اس کا مکان اس کی ملکیت اور قبضہ سے نکل جائے تو ایسی صورت میں وہ اس پگڑی کی رقم سے اپنا حق وصول کرے گا اور اسی واسطے اس رقم کا لین دین ہوتا ہے۔

اور غالباً پگڑی کی ابتدا، اسی طرح ہوتی ہوگی کہ مالک مکان نے اطمینان کے خاطر بطور وثیقہ کے اس کی رقم اپنے پاس جمع کرلی ـــــ بعد میں اس کی یہ صورت بن گئی

اور رہن جس طرح اشیاء کا ہوتا ہے اسی طرح اثمان، اموال نقدیہ کا بھی ہوتا ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

وصح رهن الحجرین والمکیل والموزون۔ المراد بالحجرین الذهب والفضة۔ وانما جاز رهن هذه الاشیاء لامکان الاستیفاء منها فکانت محلاً للرهن ـــــ[3]

---

[1] مجمع الانہر ص ۵۸۳ ج ۲

[2] شامی ص ۳۱۵ ج ۵

[3] بحر الرائق ص ۲۸۳ ج ۸

امانات کے بدلہ میں رہن رکھنا : اب رہی یہ بات کہ امانات اور وہ شئی مجس کو اجرت میں لیا گیا ہو خواہ مکان و دکان ہو یا اور کوئی سامان (گاڑی وغیرہ) ہو۔ اس کے عوض رہن رکھنا درست نہیں اصل مذہب یہی ہے کتب فقہ میں اسی طرح لکھا ہے، قاضی خاں میں صریح جزئیہ موجود ہے۔

ولا یصح الرھن بالامانات کالودائع والعواری الخ [1]

وکذا الرھن المستاجر بالعین الذی استاجرہ کان باطلا [2]

لیکن اس کے بعد بھی امانت اور اجرت میں لی ہوئی شئی کے عوض دو وجہ سے رکھنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ایک تو اس وجہ سے کہ رہن کو لغوی معنی پر محمول کر لیا جائے جیسا کہ صاحب بحر الرائق علامہ ابن نجیم رح نے لغوی معنی پر بعض صورتوں میں محمول کرتے ہوئے امانت کے عوض رہن رکھنے کی اجازت دی ہے چنانچہ علامہ شامیؒ اصل مسئلہ نقل فرماتے ہوئے اس کو بھی بایں الفاظ نقل فرماتے ہیں :

لا یصح الرھن بالامانات ——— ان شرط واقف الکتب ان لا یخرج الا برھن، شرط باطل، لانہ امانۃ فاذا هلك لم یجب شیء

اس کے بعد نقل فرماتے ہیں :

وذکر فی الاشباہ فی بحث الدین ان وجوب اتباع شرطہ وحمل الرھن علی المعنی اللغوی غیر بعید [3]

جس طریقے سے مذکورہ بالا صورت میں امانت کے عوض رہن رکھنے کی گنجائش ہے اسی طریقے سے شئی موجر (کرایہ کے مکان) کے عوض یہاں بھی رہن رکھنے کی گنجائش ہونی چاہئے کیونکہ وہ بھی امانت ہے۔

ان العین المستاجر امانۃ فی ید المستاجر [4]

---

[1] ھدایۃ ص۵۱۰ ج۴

[2] قاضی خاں ص۵۹۶ ج۳ علی الھامش

[3] شامی ص۳۱۷ ج۵

[4] ھدایۃ ص۲۹۲ ج۳

دوسری وجہ جس کی بناء پر امانات کے عوض رہن رکھنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے یہ ہے کہ اگرچہ اصل مذہب یہی ہے کہ امانات کے بدلہ میں رہن نہ رکھا جائے لیکن حالات اور زمانے کے لحاظ سے احکام میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے گذشتہ دور میں مالک کو مستاجر پر ہر طرح کا اطمینان رہتا تھا اور مکان کے خالی نہ ہونے اور سامان کے ضائع ہونے کا خطرہ کم تھا۔ لیکن اب اس زمانہ میں اطمینان کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ الا یہ کہ اس کے عوض کوئی سامان بطور رہن رکھ لیا جائے

اور عرف زمانہ اور حالات کے بگاڑ و فساد کے سبب سے اس قسم کے احکام میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، اصل مسلک و مذہب سے عدول بھی کیا جا سکتا ہے۔

مثلاً اصل مذہب ہے کہ ساعی اور اجیر مشترک سے ضمان نہ لیا جائے لیکن فسادِ زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے فقہاء کرام نے اصل مذہب کے خلاف وجوب ضمان کا حکم نقل فرمایا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں :

ثم ان كثيراً من الاحكام التي نص عليها المجتهد صاحب المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيرت بتغير الازمان بسبب فساد اهل الزمان أو عموم الضرورة ——— ومن ذلك تضمين الساعي مع مخالفة لقاعدة المذهب من ان الضمان على المباشر دون المسبب ولكن افتوا بضمانه زجراً لفساد الضمان ——— و تضمين الاجير المشترك الخ[1]

اسی فساد زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے اصل مذہب کے خلاف یہاں بھی امانات اور شئی مؤجر کے عوض رہن رکھنے، اور اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں ضمان لینے کی گنجائش ہونی چاہئے۔ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عمارت کے وجود سے پہلے ہی پگڑی کی رقم وصول کر لی جاتی ہے اور اسی رقم سے دکان یا مکان کی تعمیر ہوتی ہے ——— لیکن اس رقم کو بھی رہن رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں کیوں کہ حق وجوب سے پہلے رہن رکھنا گو دیگر ائمہ کے یہاں درست نہیں لیکن فقہاء احناف کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ اعلم۔[2]

---

[1] رسم المفتی ص۹۶

[2] رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ ص۱۵۰

احکام وتفریعات

واپسی کی شرط کے ساتھ دی ہوئی پگڑی کو رہن کہنے کی صورت میں یہ احکام ہونگے۔

۱ــــ شئ مرہون (پگڑی) کی رقم مالک مکان ہی کے قبضہ میں رہے گی یہاں تک کہ کرایہ دار مکان خالی نہ کردے۔

۲ــــ مالک مکان کو رہن (پگڑی) سے انتفاع کی اجازت نہ ہوگی البتہ اگر کرایہ دار خوشی سے اجازت دے دے تو گنجائش سمجھ میں آتی ہے۔ [۱]

۳ــــ اس کی زکوٰۃ کرایہ دار پر اسی وقت لازم ہوگی جبکہ اس کے قبضہ میں رقم آجائے اور گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیوں کہ اس پر مال ضمار کی تعریف صادق آتی ہے

۴ــــ مالک مکان یا کرایہ دار میں سے کسی کا انتقال ہوجانے کے بعد اجارہ کا معاملہ ختم ہوجاتا ہے احناف کا یہی مسلک ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک باقی رہتا ہے۔ [۲]

ضرورت اور ابتلاء عام کی وجہ سے معاملات میں دیگر مسلک کو اختیار کرلینا چاہئے جیسا کہ محقق تھانویؒ اور حضرت مفتی شفیعؒ نے تحریر فرمایا ہے ــــــ اس لئے جو معاملات اصل مالک اور کرایہ دار سے متعلق تھے وہی احکام اب مالک مکان اور کرایہ دار کے ورثاء سے متعلق ہوں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

واپسی کی شرط کے ساتھ دی ہوئی پگڑی کی رقم کو قرض کہا جائے یا رہن کا درجہ دیا جائے؟ بظاہر دونوں صورتیں ممکن ہوسکتی ہیں۔ اہل علم غور فرمالیں۔ بندہ کے نزدیک بجائے رہن کے اس کو قرض کا درجہ دینا زیادہ بہتر ہے چند وجوہ سے جو یہ ہیں :

۱ــــ قرض ماننے کی صورت میں اصل مذہب سے عدول لازم نہیں آتا برخلاف رہن کے۔

۲ــــ قرض ماننے کی صورت میں مالک مکان پگڑی کی رقم سے بے خطر منتفع ہوسکتا ہے برخلاف اشیاء مرہونہ سے انتفاع کے کہ اجازت کے بعد بھی اس میں کلام ہے

---

[۱] شامی میں اس کے خلاف تصریح موجود ہے۔ فلیراجع

[۲] مجمع الانہر ص۲۷ ج۲

۳۔ کرایہ دار یا مالک کے انتقال کے بعد (قرض ماننے کی صورت میں) کوئی پیچیدگی نہیں پیدا ہوتی۔ البتہ رہن کہنے کی صورت میں بہت سی پیچیدگیاں سامنے آجاتی ہیں۔ واللہ اعلم۔

پگڑی کے لین دین کی دوسری صورت: پگڑی کے پائے جانے کا دوسرا موقع اس وقت پیش آتا ہے جب کرایہ داری کا معاملہ ختم ہوتا ہے اور تخلیہ مکان کے لئے مالک مکان کرایہ دار کو کافی رقم عطا کرتا ہے۔

اس کی دو صورتیں ہیں یا تو کرایہ داری کی مدت طے ہوئی تھی یا نہیں۔

پہلی صورت کا حکم: اگر کرایہ کی مدت طے نہیں ہوئی تھی اور مالک مکان کرایہ دار سے اپنا مکان خالی کرانا چاہتا ہے تو شرعاً اس کو یہ حق حاصل ہے لان لصاحب الحق حقا اور کرایہ دار کا مکان خالی نہ کرنا ظلم اور معصیت ہے۔

اگر مکان خالی کرنے کے عوض کرایہ دار مالک سے کچھ رقم کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ غلط در غلط ہے کیوں کہ اگر مال کے لین دین کا معاملہ نہ ہو بلکہ جائز شرط کے ساتھ کرایہ دار مکان خالی کرنے کو کہے مثلاً یوں کہے کہ ہم مکان اس شرط کے ساتھ خالی کر دیں گے جب کہ فلاں سامان ہمارے ہاتھ فروخت کر دو، یا ایسا کوئی بھی معاملہ کرے جو کہ شرعاً فی نفسہ جائز ہو تب بھی یہ شرط باطل اور ناقابل اعتبار ہوگی، چہ جائیکہ ایسی شرط لگانا جو کہ فاسد یعنی مال کے لین دین کی شرط یہ تو ناجائز در ناجائز ہے حق شفعہ کو ساقط کرنے کے بدلہ میں شفیع کا کچھ لینا اس کی کھلی نظیر ہے۔

ولا یتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فبالفاسد اولیٰ فیبطل الشرط ویصح الاسقاط [1]

اصل حکم تو یہی ہے کہ تخلیہ مکان کے واسطے کرایہ دار کو رقم کا مطالبہ کرنا درست نہیں لیکن کرایہ دار اگر مکان خالی نہ کر رہا ہو تو مجبوری کی صورت میں مالک مکان کو اپنا مکان لینے کے واسطے رقم دینا

---

[1] هدایة کتاب الشفعة

جائز ہے لیکن کرایہ دار کو لینا جائز نہیں۔ اگر کسی بہانے سے مالک مکان اپنا مکان خالی کروالے، یا وعدہ کرکے رقم نہ دے، یا دے کر کسی طرح بھی وصول کرے تو شرعًا اس کو حق ہے البتہ اگر جھوٹ اور دغا بازی کرے گا تو اس کا گناہ علحدہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

دوسری صورت کا حکم: دوسری صورت یہ کہ مالک مکان اور کرایہ دار کے مابین کرایہ داری کی مدت مقرر تھی، اگر مدت مقررہ ختم ہو چکی ہے تب تو اس کا وہی حکم ہے جو پہلی صورت کا ما قبل میں گزرا۔

اور اگر مدت باقی ہے اور مقررہ مدت سے قبل مالک مکان کرایہ دار سے مکان خالی کروانا چاہتا ہے تو ایسی صورت میں تخلیہ مکان کے واسطے مالک مکان کو کچھ رقم دینا اور کرایہ دار کا مطالبہ کرنا سب جائز ہے

کیوں کہ یہاں پر محض حق تملک نہیں جیسا کہ حق شفعہ کے اندر ہوتا ہے جس میں کہ شفیع کو صرف حق تملک کی ولایت حاصل ہوتی ہے، اور محض والی ہونے کی حیثیت سے وہ مطالبہ کا حق رکھتا ہے لیکن اصل محل کے اندر اسکا کوئی حق متقرر نہیں ہوتا

بلکہ یہاں پر صورت حال یہ ہے کہ اصل محل (مکان) کے اندر اس کا حق منفعت متقرر ہو چکا ہے اور ایسے حق متقرر اور متعین فی المحل کے عوض رقم لینا جائز ہے جیسا کہ کتب فقہ کے دیکھنے سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے حقوق میں بہت بڑا فرق ہے، ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہے اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کرسکتے۔

حق شفعہ کے عوض میں مال لینا درست نہیں اس وجہ سے کہ یہ محض حق تملک کی ولایت ہے جس کی قیمت نہیں ہوا کرتی۔ اور یہاں پر محض حق تملک کی ولایت نہیں بلکہ ایسا حق منفعت ہے جو محل سے متعلق اور اس میں متقرر ہو چکا ہے۔ جس کی قیمت ہوا کرتی ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اور دونوں قسم کے حقوق کا فرق کتب فقہ کی مندرجہ ذیل عبارات سے معلوم ہوتا ہے۔

ا۔ حق الشفعة اذ هو عبارة عن ولاية الطلب، وتسليم الشفعة لا قيمة له فلا يجوز اخذ المال في مقابلته [۱]

---

[۱] شامی کتاب الصلح ص۴۷۶ ج۴

٢ــــ وهذا بخلاف الصلح عن حق الشفعة على مال حيث لا يصح لانه حق التملك ولا حق في المحل قبل التملك، اما القصاص فملك المحل في حق الفعل فيصح الاعتياض عنه ؎۱

٣ــــ حق الشفعه ليس بحق متقرر في المحل لانه مجرد حق التملك وما ليس بحق يتقرر في المحل لا يصح الاعتياض عنه ؎۲

٤ــــ لو صالح الشفيع من الشفعة ــــ فالصلح باطل لان لا حق للشفيع في المحل انما الثابت له حق التملك وهو ليس لمعنى في المحل، بل هو عبارة عن الولاية وانها صفة الوالي، فلا يحتمل الصلح عنه، بخلاف الصلح عن القصاص لان هنالك المحل يصير مملوكًا في حق الاستيفا فكان الحق ثابتًا في المحل ؎۳

٥ــــ بخلاف الاعتياض عن ملك النكاح بالطلاق وعن القصاص بالصلح لان ذالك كله متقرر في المحل الخ ؎۴

عبارات مذکورہ کے مفہوم و منطوق سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا حق لازم جو متقرر فی المحل ہو اس کے عوض بطور مصالحت کے رقم لینا جائز ہے ۔ اجارہ داری کا معاملہ جس کی مدت مقرر ہوئی ہو اور اور مدت متعینہ سے قبل مالک مکان تخلیہ مکان کرانا چاہتا ہو تو چوں کہ مقررہ مدت تک کے لئے محل (مکان) کے اندر اس کا حق منفعت متقرر ہو چکا ہے (یعنی متعینہ مدت تک اس کو نفع اٹھانے کا حق حاصل ہو چکا ہے) اب ایسے حق لازم کے عوض صلح کر کے کرایہ دار کو مال وصول کرنے کی اجازت ہے، اور مذکورہ بالا عبارات کا یہی مطلب سمجھ میں آتا ہے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔

پگڑی کے لین دین کی تیسری صورت: پگڑی کے پائے جانے کا تیسرا موقع جو سب سے اہم ہے

؎۱ هداية ص۳۳۱ ج۳

؎۲ عناية شرح هداية ص۲۳۶ ج۸

؎۳ بدائع الصنائع ص۴۹ ج۶

؎۴ كفاية شرح هداية ص۲۳۸ ج۸

اس وقت پیش آتا ہے جب کہ مالک کی مرضی کے بغیر کرایہ دار اپنی جگہ کسی دوسرے نئے کرایہ دار کو مقرر کر دیتا ہے اور اس بنا پر وہ اس سے کافی رقم پگڑی کے نام سے خود وصول کرتا ہے جس طرح کہ خود اس نے اس سے قبل مالک مکان کو پگڑی کی رقم ادا کی تھی

پگڑی کی پہلی صورت کے ضمن میں ابتداء میں یہ بات گزر چکی ہے کہ موجودہ حالات اور عرف کے تحت آج کل کے لحاظ سے پگڑی کی حیثیت بمنزلہ ثمن کے اور مکان کی حیثیت بمنزلہ مبیع کے ہے، جس کی پوری تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے۔ اگر ایسی صورت ہے تو اس اصل کرایہ دار کو کلی اختیار ہے کہ اپنی مملوکہ عمارت کو فروخت کر دے اور نئے کرایہ دار سے پگڑی کے نام سے جتنی رقم چاہے وصول کرے اور یہاں پہ پگڑی دراصل ثمن کے درجہ میں ہوگی اور مکان کی حیثیت مبیع کی ہوگی، اور مالک زمین جس طرح زمین کا کرایہ اصل کرایہ دار سے لیتا تھا اسی طرح اب زمین کا کرایہ وہ نئے کرایہ دار سے وصول کرے گا۔ اور اس میں کوئی پیچیدگی نہیں، یہ صورت شریعت کے موافق اور حالات وعرف کے بھی عین مطابق ہے۔ واللہ اعلم

لیکن اگر اصل کرایہ دار کو مکان کا کرایہ دار ہی سمجھا جائے، اور مکان کی ملکیت اصل مالک ہی کی سمجھی جائے تو مسئلہ پیچیدہ بن جائے گا۔ سب سے پہلے یہ بات دیکھنے کی ہے کہ مالک مکان کی رضامندی کے بغیر اس مکان میں از روئے شرع کس قسم کے تصرفات کی اجازت ہے، نئے کرایہ دار کو مقرر کرنا، اور اس سے پگڑی وصول کرنے کا شرعاً اس کو استحقاق ہے یا نہیں ؟

کرایہ دار کے اختیارات: فقہاء کرام نے صاف تصریح فرمائی ہے کہ کرایہ دار کو پورا اختیار ہے کہ کرایہ کے مکان میں خواہ خود رہے یا دوسرے کو رہنے کے واسطے دے دے، اور دوسرے کو رہنے کے لئے خواہ بطور عاریت کے دے دے یا بطور اجارہ کے۔ یعنی یہ کرایہ دار بھی کسی نئے کرایہ دار سے کرایہ وصول کرے۔ شرعاً اس کو یہ تمام حقوق حاصل ہیں۔ حتیٰ کہ اگر مالک مکان یہ شرط بھی لگا دے کہ کسی دوسرے شخص کو رہنے کے واسطے مکان نہ دینا تب بھی کرایہ دار اس مکان کو دوسرے کو دے سکتا ہے اور مالک مکان کی یہ شرط لغو اور کالعدم سمجھی جائے گی۔ کتب فقہ میں اس کی تصریح و تفصیل موجود ہے

ا ـــــ وله السكنى بنفسه واسكان غيره باجارة وغيرها [1]

[1] شامی ص۳۵ ج۵

۲۔۔۔۔ للمستاجر ان یؤجر المؤجر من غیر موجرہ، واما من موجرہ فلا یجوز بہ یفتی قولہ من غیر موجرہ سواء کان موجرہ مالکاً أو مستأجراً من المالک [1]

۳۔۔۔۔ وما لا یختلف باختلاف المستعمل فتقیید الموجر بشخص معین ھدر فلو شرط الموجر سکنی واحد بعینہ فی اجارۃ الدار جاز للمستاجر ان یسکن غیرہ لان الشرط لیس بمفید لعدم التفاوت فی السکنی، وما یضر بالبناء کالحدادۃ والقصارۃ فھو خارج بدلالۃ العادۃ [2]

مذکورہ بالا عبارات کی روشنی میں کرایہ دار کو جو اختیارات حاصل ہوتے اور جس سے مختلف شکلیں سامنے آئیں وہ یہ ہیں :

۱۔۔۔۔ کرایہ دار کرایہ کے مکان میں خود بھی رہ سکتا ہے اور دوسرے شخص کو بھی یہ مکان بطور کرایہ کے دے سکتا ہے۔

۲۔۔۔۔ جب دوسرے نئے کرایہ دار کو مکان دیا جا سکتا ہے تو اصل کرایہ دار کو اختیار ہے کہ (شرعی حیلہ کے تحت) جتنا کرایہ چاہے مقرر کر دے، اور بطور پگڑی کے جتنی رقم لینا چاہے جائز طریقے سے لے سکتا ہے یعنی وہ رقم پہلے ماہ کے کرایہ میں محسوب کر دی جائے۔

اس صورت میں ابھی مالک مکان اور اصل کرایہ دار کا معاملہ ختم نہیں ہوا بلکہ اصل کرایہ دار بھی اپنے مالک مکان کو حسب دستور سابق کرایہ ادا کرتا رہے گا اور دونوں کرایہ دار اپنے حال پر باقی رہیں گے۔

اگر اسی صورت میں اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار کو اپنی جگہ مستقلاً رکھ کر خود برطرف ہونا چاہتا ہے تو اس کا اس کو اختیار نہیں بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ نیا کرایہ دار مالک مکان سے باقاعدہ از سر نو معاملہ کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حق کرایہ داری فروخت کرنا : لیکن اگر کرایہ دار اپنے حق کرایہ داری فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے جواز کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیوں کہ یہ حق کی بیع ہے اور بیع حقوق کی نہیں بلکہ اموال کی ہوتی ہے،

---

[1] شامی ص ۵۶ ج ۵ مسائل شتی

[2] مجمع الانہر ص ۲۷ ج ۲ شامی ص ۱۸ ج ۵

بیع کی حقیقت ہے تملیک المال بالمال [1] اور یہاں پر تملیک المال بالمال نہیں ہے بلکہ اقتال الحق الی الآخر ہے۔ اور محض حق مال نہیں ہوا کرتا گو عرفاً اس حق کی حیثیت مال کی تسلیم کی جاتی ہو کیونکہ مال کی حقیقت ہے مایمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ وامکن احرازہ والتصرف فیہ علی وجہ الاختیار [2]

مال کی مذکورہ تعریف حق کرایہ داری پر صادق نہیں آتی گو عرفاً اس کو مال سمجھا جاتا ہو اس لئے محض حق کے بیع کے جواز کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی۔ واللہ اعلم۔

جواز کی صورت: البتہ جواز کی ایک صورت ہو سکتی ہے وہ یہ کہ جب اصل کرایہ دار کو حق ہے کہ نئے کرایہ دار کو مکان بطور اجرت کے دے دے اور جتنا چاہے کرایہ لے لے (علی اختلاف الاقوال) تو اسکو چاہئے کہ جتنی رقم وہ حق کرایہ داری کو فروخت کر کے حاصل کرتا اتنی ہی رقم نئے کرایہ دار سے پہلے ماہ کے کرایہ میں حاصل کرلے، اور بعد ازاں اس سے برطرف ہو جائے اور مالک کی رضامندی کے ساتھ نیا کرایہ دار پرانے کرایہ دار کی جگہ پر مستقلاً ہو جائے۔ اور مالک کا جو معاملہ اصل کرایہ دار سے تھا وہ اب نئے کرایہ دار سے ہو جاتے۔ اگر مالک بھی نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لینا چاہتا ہے تو اس کے جواز کی بھی وہی صورت ہے کہ پہلے ماہ کے کرایہ میں اتنی رقم محسوب کرلے

اور جواز کی مذکورہ بالا صورت اسی وقت عمل میں آسکتی ہے جب کہ مالک مکان اور نئے و اصل کرایہ دار کے درمیان پہلے سے طے ہو جائے کہ اتنی رقم فلاں کو دینی ہوگی اور فلاں اتنی رقم وصول کریگا

اس کا ثمرہ اور فائدہ صرف یہ ہوگا کہ اصل مالک یا کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی یا حق کرایہ داری کے سبب سے ناجائز طریقے سے پگڑی کے نام سے جو رقم لیتا تھا مذکورہ بالا صورت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے اس کے جواز کی شکل پیدا ہو جائے گی۔ واللہ اعلم

خلاصۂ کلام: ۱ ـــــ کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتے وقت پگڑی کے لین دین کا معاملہ طے

---

[1] مسبوط سرخسی، فتح القدیر ص ۲۴۰ ج ۸

[2] شامی ص ۳ ج ۴ بحر الرائق ص ۲۷۷ ج ۵

ہوا۔ اور اس علاقہ کا عرف یہ ہے کہ اس پگڑی کے لین دین کی وجہ سے اصل مالک دکان یا مکان سے بے دخل ہوجاتا ہے، اس کے سارے مالکانہ اختیار سلب ہوجاتے ہوں اور کرایہ دار کو حاصل ہوجاتے ہوں تو یہ بیع کے حکم میں ہے، اور پگڑی کی رقم بمنزلہ ثمن کے اور دکان وعمارت بمنزلہ مبیع کے ہے، اور کرایہ اس زمین کا ہوتا ہے جس پر دکان وعمارت قائم ہے، گویا زمین مالک کی ہے اور عمارت کرایہ دار کی۔ واللہ اعلم۔

۲ ـــ اگر پگڑی کا لین دین واپسی کی شرط کے ساتھ ہو تو یا تو اس کو قرض پر محمول کیا جائے گا یا رہن پر۔ رہن کے مقابلہ میں قرض پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اور سارے احکام اس میں قرض ہی کے جاری ہوں گے۔

۳ ـــ تخلیہ مکان کی وجہ سے کرایہ دار کا مالک سے رقم مطالبہ کرنے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کرایہ داری کی مدت طے نہیں ہوئی تھی، یا مدت مقررہ ختم ہوچکی تب تو تخلیہ مکان کے سبب کرایہ دار کا مطالبہ کرنا درست نہیں، البتہ مجبوری کی صورت میں مالک مکان کو دینے کی اجازت ہے لیکن کرایہ دار کو لینے کی اجازت نہیں۔

۴ ـــ کرایہ داری کی مدت مقرر تھی اور اس مقررہ مدت سے قبل مالک مکان کرایہ دار سے مکان خالی کرانا چاہتا ہے تو اس کو رقم کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

۵ ـــ اصل کرایہ دار کو حق ہے کہ کسی بھی نئے کرایہ دار کو اس میں رکھ دے اور جتنا چاہے کرایہ وصول کرتا رہے لیکن سابقہ کرایہ دار کا معاملہ بدستور باقی رہے گا۔

۶ ـــ اصل کرایہ دار کو یہ حق نہیں کہ حق کرایہ داری کو فروخت کرکے نئے کرایہ دار کو مستقلاً اپنی جگہ مقرر کردے۔

۷ ـــ بہتر اور جواز کی صورت یہ ہے کہ حق کرایہ داری کے عوض جتنی رقم لینا منظور ہو اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پہلے ماہ کے کرایہ میں اتنی رقم وصول کرے، پھر خود برطرف ہوکر مالک کی مرضی سے نئے کرایہ دار کا مالک مکان سے معاملہ کرادے۔ مالک مکان بھی اگر اس نئے کرایہ دار سے کچھ رقم بطور پگڑی کے لینا چاہتا ہے تو مذکورہ حیلہ کے تحت لے سکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

بَدَلُ الخلوّ

از ______ ڈاکٹر عبد الله جولم عمری

تعريفه :

هو ان يطالب المؤجر من المستأجر بمال زائد على أجرة معينة (شهرية او سنوية) في مقابل اخلاء الدار له او التسليم اليه.

وليس له اعتبار مستقل عن الاجرة الشهرية أو السنوية عند الفقهاء بل هو معدود منها[1]. وعلى هذا لو انعقد الايجار لمدة سنة على ان يدفع المستأجر المؤجر اربعة وعشرين ألفا دفعة واحدة كبدل الخلو في بداية العقد، وألفا في كل شهر كأجرة شهرية، فيعتبر عند الفقهاء ان الايجار ثلاثة آلاف شهريا فلو انفسخ العقد بعد ثلاثة اشهر يلزم على المؤجر أن يرد الى المستأجر ثمانية عشر ألفا، مما كان استلمه دفعة واحدة.

وينبغي أن نعلم أن الاجارة لا تصح إلا إذا كانت لمدة معلومة كما قال ابن المنذر" أجمع كل من نحفظ عنه من اهل العلم على ان استيجار المنازل والدواب جائز، ولا تجوز اجارتها إلا في مدة معينة معلومة"[2].

فلو حصل العقد لمدة مجهولة بأن يدفع المستأجر المؤجر عشرين ألفا دفعة واحدة كبدل

---

[1] انظر قرار مجلس مجمع الفقه الاسلامي، المنعقد بجدة في جمادى الاخرى ١٤٠٨هـ

[2] المغني لابن قدامة ٦/٤١

الخلو، وأنما كل شهر كأجرة شهرية يكون العقد باطلا لأنه لايدري أن عشرين ألفا اجرة لأي مدة اذا لم يعينا نهاية العقد، وهذه هي الصورة الجارية في مدن الهند .

ولو حصل العقد لمدة معروفة فلايخلو اما ان يكون المؤجر صاحب الدار أو المستأجر فان كان المؤجر صاحب الدار فلايخلو اما ان يطالب ببدل الخلو عند العقد أو في وسطه، فان اتفقا على بدل الخلو عند العقد يلزم المستأجر دفعه، وان لم يتفقا على شئ من البدل عند العقد فالزام المؤجر المستأجر ببدل بعد العقد لايجوز لانه تصرف في ملك الغير، وتوضيح ذالك أن الاجارة بيع إلا ان البيع المعروف هو بيع الاعيان والاجارة هو بيع المنفعة فاذا تمت الاجارة بالعقد فكانه انعقد البيع بينهما وانتقلت ملكية المنفعة من المؤجر إلى المستاجر، فلايصح تصرف المؤجر في ملكية المستأجر لأنه تصرف في ملك الغير كما قلنا .

وأما إن طالبه في مدة العقد او بعد نهايتها لتجديد العقد لمدة أخرى فذالك جائز، لانه بنهاية العقد تنتهي ملكية المستأجر وترجع ملكية المنفعة الى صاحب الدار فله أن يتصرف في ملكه كيف شاء .

وأما إن كان المؤجر هو المستأجر (بان يكون المستاجر اكترى دارًا لمدة سنة مثلا فأراد أن يوجرها غيره) فاتفق العلماء على أنه يجوز له أن يوجر غيره في المدة التي له فيها الحق على المنفعة[١]. أما بعد المدة فليس له ذالك .

واختلفوا من ذالك في موضعين

الاول: ـــــ هل يجوز له أن يوجر الدار لصاحبها ؟

فمنهم من ذهب إلى أن ذالك جائز له، لانه بيع وبيع المبيع من البائع وغيره جائز واليه ذهب الجمهور[٢].

ومنهم من ذهب إلى أنه غير جائز لان الاجارة والملك لايجتمعان[٣].

---

١ بدائع الصنائع للكاساني ٤/٢٠٦، المغني ٥/٤٧٩، الوجيز للغزالي ١/٢٣٩

٢ المجموع ١٥/٥٨ ٣ الوجيز للغزالي ١/٢٣٩

وأجيب ـــــ بأن الاجارة والملك لم يجتمعا في محل واحد، فان الاجارة قد وقعت على المنفعة التي قد باعها صاحب الدار. اما ملكه الباقي ففي العين فقط.

وبهذا يتضح أن تأجير المستأجر الدار لمالكها جائز.

ومن هنا نعلم ان المالك لو أراد إخلاء الدار من المستأجر في مدة الايجار فللمستأجر الحق في مطالبة بدل الخلو ليتنازل عن حقه أما بعد نهاية العقد فليس له ذالك لأن بنهايته انتهى حقه ورجع الحق الى مالك الدار.

الثاني ـــــ هل يجوز له أن يؤجر الدار بأكثر من الأجرة الاولى ؟

فمنهم من ذهب إلى أنه جائز، لأن الاجارة بيع وبيع المبيع يجوز برأس المال وبأقل منه وبأكثر منه فكذالك الاجارة واليه ذهب الجمهور[1].

ومنهم من ذهب الى انه إن كانت الأجرة الثانية من خلاف الأجرة الاولى طابت له الزيادة، وإن كانت من جنس الاولى لاتطيب له حتى يزيد في الدار زيادة من بناء أوحفر أو تطيين أو تجصيص فتكون الزيادة في مقابلة الزيادة فان لم يزد فيه شيئا فلاخير في الفضل ويتصدق به، لكن تجوز الاجارة اما جواز الاجارة فلاشك فيه لأن الزيادة في عقد لايعتبر فيه المساوات بين البدل والمبدل لاتمنع صحة العقد وههنا كذالك، فيصح العقد وأما التصدق بالفضل إذا كانت الاجرة الثانية من جنس الاولى فلأن الفضل ربح مالم يضمن لأن المنافع لاتدخل في ضمان المستأجر بدليل أنه لوهلك المستأجر بحيث لايمكن الانتفاع به كان الهلاك على المؤجر[2].

وقد ورد النهي عن النبي صلى الله عليه وسلم عن ربح مالم يضمن لانه قال:

" الخراج بالضمان ".

وأجيب ـــــ بأن هذا ليس ربح مالم يضمن، لأن هذه المنافع مضمونة على المشتري بمعنى أنه لوتركها مع القدرة على إستيفائها فلم يستوفها كانت من ضمانه وإنما تكون مضمونة على

---

[1] المغني ٥/ ٤٧٩

[2] بدائع الصنائع ٤/ ٢٠٦

البائع إذا تلفت قبل التمكن من إستيفائها[1]

ومع هذا فإن مالک الدار يکون ضامنا للمنفعة المستأجر الاول فقط۔ اما منفعة المستاجر الثاني فيكون ضمانها على المستأجر الاول ويتضح ذالک بمثال:

وهو: ـــــ أن عقد الايجار ينفسخ بانهدام الدار اذا لم يكن الانتفاع بها، فلو انهدمت الدار بعد ستة أشهر من عقد الايجار وكان المستأجر الاول استأجرها باثنا عشر الفا لمدة سنة ثم اجرها للمستأجر الثاني بثمانية عشر ألفا فيضمن مالک الدار ستة آلاف للمستأجر الاول فقط ويضمن المستأجر الاول للمستأجر الثاني بتسعة آلاف۔

والخلاصة ان بدل الخلو جائز إذا كانت الاجارة لمدة معينة معلومة أما إذا كانت لمدة مجهولة (وهي الصورة الموجودة في الهند) فلا يجوز وكما أنه يجوز لمالک الدار كذالک يجوز للمستأجر في مدة الاجارة فقط، وأما بعد نهاية المدة فليس له ذالک، بل يجب عليه تسليم الدار الى مالكها من غير بدل۔

خلاصہ

مولانا عبداللہ جولم نے اپنے اس عربی مقالہ میں پگڑی کے مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

۱ـــــ اگر متعین مدت کے لئے مکان، دکان کرایہ پر دیئے گئے اور معاملہ کرایہ داری طے کرتے وقت ہی ماہانہ یا سالانہ کرایہ سے کچھ زائد رقم لینا، دینا طے پاگیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، یہ زائد رقم کرایہ کا ایک جز تسلیم کی جائے گی۔

۲ـــــ اور اگر کرایہ داری کی مدت متعین نہیں کی گئی تو یہ عقد ہی صحیح نہیں، اور یہ زائد رقم بنام پگڑی لینا بھی درست نہیں ہوگا۔

۳ـــــ کرایہ دار نے اگر متعین مدت کے لئے مکان، دکان کرایہ پر لیا اور وہ اس مدت کے اندر کسی دوسرے کرایہ دار کو مکان اسی مدت تک کے لئے دے اور کرایہ سے زائد رقم بصورت پگڑی لے تو جائز ہوگا۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیة ۲۹/۲۱۹

تحریری آراء

پگڑی کا مسئلہ

(۱) حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ، مفتی دارالعلوم دیوبند

(الف) اصل مالک مکان جو رقم پگڑی کے نام پر لیتا ہے اس کا لینا زر اجارہ پیشگی کی تاویل سے احقر جائز سمجھتا ہے۔

(ب) ایک کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو اپنا کرایہ کا مکان یا دکان وغیرہ دیتے وقت اس سے جو رقم لیتا ہے اس میں احقر کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اس نے اگر اس مکان یا دکان وغیرہ میں کوئی تعمیری اضافہ کیا ہے یا اس میں اس کا اثاثہ وسامان وغیرہ ہو اور اس کے عوض میں کرایہ پر لینے والے سے کچھ لینا چاہتا ہے خواہ پگڑی کے نام پر لے تو احقر کے نزدیک اس کا لینا بھی جائز رہے گا۔

(ج) ایسے موجودہ قوانین واجب الارض کے تحت جن قوانین میں کسی تبدیلی وتغیر کا اختیار نہ ہو تو ہندوستان جیسے ملک میں اس کا لینا دینا بھی اضطرار اجتماعی کی تاویل سے بندہ کے نزدیک جائز رہتا ہے۔

(د) اس کے علاوہ اور جو لینا دینا محض حقوق مجردہ کے عوض کی بنا پر ہو وہ البتہ ناجائز رہے گا۔

(۲) مفتی عبدالوہاب پٹیل، ویلور تامل ناڈو

اجارہ کہتے ہیں مدت تعین کر کے معین مقدار عوض ہر دکان یا مکان کرایہ پر لے کر نفع اٹھانا، درمختار میں ہے

ھی تملیک نفع بعوض ببیان المدۃ۔

اجارہ کی اس تعریف سے دکان اور مکان کو کرایہ پر اٹھاتے وقت پگڑی لینے کا مفہوم نکالنا کوئی معنی نہیں رکھتا لہذا اپنی طرف سے پگڑی کی شرط لگانا باطل اور حرام ہے۔

چنانچہ حدیث شریف میں ہے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ اپنی طرف سے

ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو قرآن پاک میں نہیں ہیں لہٰذا اپنی طرف سے سو شرطیں بھی لگالیں جو قرآن پاک میں نہ ہوں باطل اور حرام ہیں پس اجارہ پر پگڑی لینا باطل اور حرام ہے، چنانچہ بخاری شریف صفحہ ۳۴۸ میں موجود ہے :

فما بال رجال منکم یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ فایما شرط کان لیس فی کتاب اللہ فھو باطل وان کان مائۃ شرط ای یقول احدھم اعتق یا فلان ولی الولاء انما الولاء لمن اعتق۔

(۳) مفتی خلیل احمد صاحب جامعہ نظامیہ حیدرآباد

غیر اسلامی ملک میں پگڑی کی رقم لینا شرعاً جائز ہے فقہائے نے تصریح فرمائی ہے کہ دار الحرب کے متوطنین سے مردہ جانور یا خون وغیرہ فروخت کر کے قیمت لی جا سکتی ہے۔ بناءً علیہ پگڑی کی رقم بھی لی جا سکتی ہے۔ البتہ اسلامی ملک میں یہ مسئلہ معرض بحث میں ہوگا۔

پگڑی کے لین دین کی مختلف نوعیتیں ہیں :

۱ــــ یہ کہ مالک جائیداد خود کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لیتا ہے اور کرایہ علیحدہ مشخص کرتا ہے۔ اس بناء پر کرایہ دار خالی کرتے وقت دوسرے سے پگڑی کی رقم زائد یا کم مالک جائیداد سے کرایہ نامہ لکھا دیتا ہے ،

۲ــــ دوسری صورت یہ کہ مالک جائیداد نے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم نہیں لیا۔ اب مارکٹ کا معیار بڑھ جانے کی کرایہ دار دوسرے کو پگڑی کی رقم لے کر دے دیتا ہے۔ مالک جائیداد سے کرایہ نامہ ہو جاتا ہے۔

پہلی صورت میں سوال یہ ہے کرایہ کے علاوہ پگڑی کی رقم کس چیز کا معاوضہ ہے کیونکہ جائیداد کا معاوضہ کرایہ دیا جا رہا ہے اس نوعیت سے جائز نہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ پگڑی کی رقم کو ایک مدت معینہ کا کرایہ سمجھا جائے یوں کہا جائے کہ کرایہ کا کچھ حصہ پیشگی لیا گیا اور کچھ حصہ ماہ بماہ، یہ صورت جواز کی ہے۔

کرایہ دار کا از خود دوسرے کو جائیداد حوالہ کرنا اور پگڑی کی رقم لینا غیر مجاز تصرف ہے مالک جائیداد کے حقوق کو سلب کرنا ہے ہو سکتا ہے کہ مالک جائیداد کسی اور کو کرایہ پر دے۔

(۴) مولانا محمد آدم پالنپوری کاکوسی، گجرات

(الف) پگڑی کی رقم لینا مالکِ مکان کے لئے جائز ہے، کیونکہ یہ اجرت معجلہ ہے اور ماہ بماہ وصول ہونے والا کرایہ

اجرتِ متوجلہ ہے۔ اگر کرایہ داری کی پوری مدت معین نہ ہو اور مالک مکان اس طرح کہے کہ پہلے ماہ کا کرایہ ایک لاکھ پانچ سو روپیہ پھر ہر مہینے کا کرایہ صرف پانچ سو روپیہ ہوگا تو یہ صورت بھی جائز ہے۔ (مستفاد از کفایۃ المفتی ۷/۳۳۹)

(ب) ایک کرایہ دار دوسرے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم صرف اس صورت میں لے سکتا ہے جب کہ موجودہ کرایہ دار نے اس مکان یا دکان میں کوئی تعمیری کام کرایا ہو چنانچہ مبسوط سرخسی ۱۵/۱۳۰ پر مذکور ہے:

"فان أجرها بأكثر مما استأجرها به تصدق بالفضل الا ان يكون اصلح منها بناءً او زاد فيها شيئاً فحينئذ يطيب له الفضل."

اور فتاویٰ عالمگیری ص ۴۲۵ ج ۴ پر مذکور ہے:

"ولو زاد في الدار زيادة كما لو وتد فيها وتداً او حضر فيها بئراً او طيناً او اصلح ابوابها او شيئاً من حوائطها طابت له الزيادة اه."

نیز الدر المختار میں اس مسئلہ میں "او اصلح فيها شيئا" جو آیا ہے اس پر علامہ شامی نے لکھا ہے:

"بان جصصها .... وكذا كل عمل قائم لان الزيادة بمقابلة ما زاد من عنده حملاً لامره على الصلاح" (رد المحتار ۵/۲۹ مطبوعہ بمصر)

اگر موجودہ کرایہ دار نے اس مکان میں کوئی تعمیری کام نہ کرایا ہو تو وہ دوسرے کرایہ دار سے پگڑی نہیں لے سکتا۔

(ج) کرایہ دار مالکِ مکان سے پگڑی کی رقم کسی بھی صورت میں نہیں لے سکتا ہے۔

(مستفاد از کفایۃ المفتی ص ۳۴۸ ج ۷، مستفاد از فتاویٰ رحیمیہ ص ۲۵۶ ج ۳)

⑤ مولانا مفتی محمد عبد الرحیم قاسمی بھوپال

کرایہ دار کیونکہ مالک نہیں لہٰذا صرف استعمال کا حق رکھتا ہے فروخت کرنے کا حق نہیں لہٰذا وہ کسی دوسرے کرایہ دار کو پگڑی لے کر دے تو یہ شرعاً جائز نہیں البتہ اگر اس نے دکان یا مکان میں اپنے صرفِ خاص سے اضافہ کیا ہو تو اس کا بدل لے سکتا ہے۔ مالک مکان پیشگی کرایہ کے نام سے رقم لے سکتا ہے جبکہ ماہانہ کرایہ میں اس رقم کو وضع کر دے لیکن اس رقم کو ضبط کر لینا جائز نہیں۔

(۶) مولانا نظام الدین صاحب، امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ

مکان یا دوکان کی پگڑی کے مسئلہ پر غور کرتے وقت نفس مسئلہ کے علاوہ پگڑی کے مروجہ طریقہ کو سامنے رکھا جائے۔

۱ــــ عقد اجارہ میں مدت معلوم ہونا چاہئے۔ مگر مروجہ طریقہ میں مدت متعین نہیں ہوتی۔

۲ــــ پگڑی کا معاملہ زبانی ہوتا ہے۔ رقم کی کوئی رسید نہیں دی جاتی اور نہ کوئی لکھا پڑھی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ موجودہ قانون میں پگڑی لینا صحیح نہیں ہے۔ عام طور پر یہ معاملہ حکومت سے چھپا کر کیا جاتا ہے اس طرح مالک مکان انکم ٹیکس دینے سے بچ جاتا ہے۔

۳ــــ مروجہ پگڑی کی رقم مکان یا دوکان کے جائے وقوع کی وجہ سے کم یا زیادہ ہوتی ہے اس کی کوئی حد نہیں کبھی کبھی پگڑی کی رقم دکان یا مکان کی اصل قیمت سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں ماہانہ ملنے والے کرایہ کی کوئی خاص حیثیت نہیں ہوتی۔

اگر کسی وجہ سے کرایہ دار دکان یا مکان خالی کردے تو پگڑی کی رقم لوٹائی نہیں جاتی۔ اس لئے کہ اس کی حیثیت پیشگی کرایہ کی نہیں ہے۔ بلکہ بظاہر یہ رقم فوری قبضہ کا بدل ہے۔

۴ــــ پگڑی کی مروجہ شکل سے استحصال کا رنگ بڑھتا جاتا ہے۔ رہی مدت کا نہ ہونا۔ اور معاملہ کو حکومت کی نظر سے چھپا کر کرنا اور کوئی دستاویز نہیں اور رقم کی کوئی حد نہیں۔ کیا شریعت اسلامی مروجہ صورت میں پگڑی کی اجازت مطلقاً دیتی ہے یا کچھ شرائط کے ساتھ۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ اگر مکان یا دکان کا عقد اجارہ باضابطہ تحریری اگریمینٹ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اور مدت کا تعین ہوتا ہے اس میں پگڑی نہیں ہوتی مالک مکان پگڑی لینے کے بجائے وقت مقررہ پر مکان خالی کرانے کو زیادہ ترجیح دیتا ہے۔ اور اس میں کرایہ زیادہ ہوتا ہے جب کہ پگڑی میں کرایہ کم اور کبھی کبھی برائے نام ہوتا ہے۔ البتہ اس طرح کے عقد کے اجارہ میں اکثر مکان یا دکان کا مالک ایک بڑی رقم بطور پیشگی کرایہ لیتا ہے۔ جو بالاقساط کرایہ کی رقم سے وضع ہوتا ہے۔ اور یہ بات معاہدہ میں زبانی اور تحریری طور پر شامل ہوتی ہے۔

اس مسئلہ کی تنقیح کرتے ہوئے اس کی جائز صورتوں کو واضح کیا جائے۔ اور جو صورتیں ناجائز ہیں ان کو واضح طور پر ناجائز کہا جائے۔

(۷) مولانا محمد حنیف مفتی مدرسہ ریاض العلوم، گورینی جونپور

پگڑی والے مسئلہ میں یہ گذارش ہے کہ تملیکات جواز قبیل مبادلات اور معاوضات ہیں ان میں بدل و عوض لینے کے لئے جائز شکل اس ناکارہ کے محدود علم میں صرف دو صورتوں میں منحصر ہیں :

۱۔۔۔ تملیک العین بالعوض کہ اس کا دوسرا نام بیع ہے۔

۲۔۔۔ تملیک المنافع بالعوض کہ عبارت ہے اجارہ اور استجارہ سے اور کھلی بات ہے کہ منافع میں ملکیت کسی عین کے تابع ہی ہوکر ثابت ہوسکتی ہے اس لئے کہ منافع کا وجود استقلالی ممتنع ہے چنانچہ اس کے وجود کے غیر استقلالی اور غیر قائم بالذات ہونے ہی کے سبب فقہاء اس پر ایراد عقد کو خلاف قیاس ثابت بالنص نیز معلل بالضرورت اور متقید بالتعامل فرماتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی تملیک کسی سے بلا ملک اور بغیر المالک غیر متصور ہے لہٰذا ابتداءً یکبارگی یا کرایہ داری کی جملہ مدت میں باقساط مالک مکان کرایہ دار سے جو کچھ پگڑی کے نام پر وصول کرتا ہے اس کے تجویز کی توجیہ تو حسب قواعد شرعیہ ممکن ہے چنانچہ بعض اکابر مثلاً مفتی اعظم مولینا کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کفایت المفتی میں اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور جواز موجہ بھی ہے باقی بعد ازاں کرایہ دار عین مستجار بہ اور اس کے تابع ہو کر اس کے منافع کا جب مالک ہی نہیں ٹھہرا اور نہ مالک کی طرف سے مجاز اور وکیل ہی ہے پھر کسی سے بعوض یا بلا عوض تملیک منافع اور اس کا عوض وصول کرنے کے کوئی معنیٰ سمجھ میں نہیں آتے،، واللہ اعلم بالصواب۔

(۸) حکیم ظل الرحمن صاحب

۱۔۔۔ پگڑی کو صرف بدل خلو سے تعبیر کیا گیا ہے جب کہ حقیقتاً صرف بدل خلو ہی نہیں ہے بلکہ :

۲۔۔۔ وہ اس GOODWILL اور نیک شہرت کی قیمت بھی ہے جو اس بازار کے دوکانداروں کی کاروباری دیانتداری، بہتر کارکردگی، خوش اخلاقی کی وجہ سے اس بازار کے دوکانداروں کو حاصل ہے۔

۳۔۔۔ وہ اس سہولت کی بھی قیمت ہے کہ خریدار کو کسی ایک مطلوبہ شے کی بہت سی کوالٹیاں ایک ہی جگہ دیکھنے کو مل جاتی ہیں اور وہ بہتر سے اور زیادہ سے زیادہ کفایت پر مطلوبہ چیز کم وقت صرف کرکے حاصل کرسکتا ہے۔

۴ ــــ وہ لینے والے کے متوقع کثرت منافع کی بھی قیمت ہے جو مندرجہ بالا خوبیوں کی بناپر زیادہ خریداروں کی آمد اور کثرت فروخت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔

ورنہ اگر اس کی ضرورت صرف ایک دوکان ہی سمجھی جائے تو وہ کسی بھی جگہ پگڑی سے کم رقم خرچ کرکے اپنی دکان تعمیر کرا سکتا ہے۔

مزید برآں مندرجہ بالا افادیتوں کی تخلیق میں مالک مکان کا کوئی حصہ نہیں ہے بلکہ کلیتاً کرایہ داروں کا حصہ ہے۔

دوسری صورت رہائشی مکانوں کی ہے اس میں دو صورتیں ہیں :

(۱) لینے والا مکان رہائشی مقصد کے لئے حاصل کرتا ہے۔

(۲) لینے والا مکان کسی کاروباری مقاصد/ کارخانہ بنانے کے لئے حاصل کرتا ہے۔

یہاں پر یہ سوال قابل غور ہے کہ حاصل کنندہ اس مخصوص جگہ ہی کو کیوں ترجیح دے رہا ہے جس قدر رقم وہ بطور پگڑی دے رہا ہے اس رقم میں کسی دوسری جگہ پر اس سے زیادہ وسیع اور بہتر مکان بنا سکتا ہے اس کی دو وجہ ہوتی ہیں :

(الف) (۱) اس علاقہ کے رہنے والوں کی تہذیب اور معاملات اور سہولیات بہتر ہیں اور وہ سمجھتا ہے کہ وہاں پر اس کی اولاد کی تعلیم و تربیت زیادہ عمدہ ہوسکے گی۔

(۲) وہاں کا ماحول پرسکون ہے۔ اس کی معاشی مشغولیتوں کی جگہ قریب ہے اور اس کی وجہ سے اسے بہت سی آسانیاں اور سہولتیں حاصل رہیں گی۔

(۳) نظم و نسق کے اعتبار سے وہاں جرائم نہ ہونے کے برابر ہیں اور اپنی عدم موجودگی اور غیر حاضری کے وقفہ میں اپنے بال بچوں کی طرف سے بے فکر رہ سکتا ہے۔

(ب) (۱) وہاں کارخانہ یا کاروبار کرنے کی صورت میں جس منڈی میں مال سپلائی کرنا ہوتا ہے وہ قریب ہے اور وہ بیک وقت کاروبار کی نگرانی اور سپلائی دونوں پر خود ہی کنٹرول کرسکتا ہے بصورت دیگر کسی ایک شعبہ کے لئے اسے علحدہ ملازم رکھنے پڑتے اور ان ہی پر اعتبار کرنا پڑتا۔

(۲) اس علاقہ میں اسی قسم کے بہت سے کارخانے ہوجانے کی وجہ سے کاریگر آسانی سے مل جاتے ہیں اور حسب ضرورت مزدور وقتاً فوقتاً حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ بینک وڈاکخانہ قریب ہے۔

(۳) ریلوے، بس اور دوسری سواریوں کے آسانی سے فراہم ہوجانے کی بناپر متعلقہ کاروباری حضرات وہاں تک آسانی سے پہونچ جاتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔

مندرجہ بالا چیزوں کی فراہمی میں مالک مکان کا کوئی حصہ نہیں ہے یا کرایہ داروں کا ہے یا حکومت وقت کی فراہم کردہ سہولتوں کا۔

(ج) مالک مکان کی مرضی کے بغیر پگڑی کے لین دین کا کوئی معاملہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ مالک مکان اگر نئے کرایہ دار کے نام رسید کرایہ داری بدلنے کے لئے تیار نہ ہو تو کرایہ دار اگر کسی کو قبضہ دے بھی دے تو مالک مکان قانوناً اس نئے قابض شخص سے خالی کرا سکتا ہے بلاشبہ مقدمہ بازی میں کچھ دشواریاں پیش آتی ہیں لیکن یہ دشواریاں تو معاملاتی دشواریاں ہیں جو کبھی کبھی پرانے کرایہ داروں کے ساتھ بھی پیش آجاتی ہیں۔

اب ایسی صورت میں یہ ایک بخوشی و رضامندی درج ذیل حضرات کے درمیان ایک معاہدہ ہے جو سب کے لئے منفعت بخش ہے۔

(۱) مالک مکان۔ اسے پگڑی کی چوتھائی رقم ملتی ہے اور نئے کرایہ دار سے کرایہ داری کا معاہدہ بھی پچھلے کرایہ سے زائد کرایہ پر ہوتا ہے اس طرح وہ یکمشت رقم بھی حاصل کرتا ہے اور ماہانہ کرایہ میں اضافہ بھی۔

(۲) نیا کرایہ دار ایک کاروباری امید پر ان تمام سہولیات کو خریدتا ہے جو اس جگہ پر حاصل ہوتی ہیں کیونکہ اسے یقین ہوتا ہے کہ وہ اس جگہ پر جو منافع کمائے گا وہ کچھ ہی عرصہ میں پگڑی کے طور پر ادا شدہ رقم سے زائد ہوگا۔

(۳) کرایہ دار سابقہ۔ وہ یہ سمجھ کر دوکان چھوڑتا ہے کہ ملنے والی رقم سے کسی دوسری جگہ پر اس کی موجودہ منفعت سے زیادہ منافع کما سکتا ہے۔ مثال کے طور پر بلیماران دہلی میں ایک نائی کی دوکان رئیسن کی دکانوں کے درمیان تھی اس کو اس نے ۱۲ لاکھ روپیہ پگڑی پر دوسرے صاحب کو دے دیا۔ تین لاکھ مالک کو دیا۔ ۹ لاکھ سابقہ کرایہ دار کو۔ اس نے کسی دوسرے محلہ میں ۴۰ ہزار پگڑی دے کر نائی کی دکان کھول لی اور بقیہ رقم سے اپنے لڑکوں کو دوسرے کاروبار کرا دیئے۔

ایسی صورت میں کیا اسلامی شریعت کی رو سے اس معاہدہ کو جائز تسلیم کرنے میں کوئی قباحت ہے۔

براہ کرم ان امور پر بھی غور فرما کر ممنون فرمائیں۔

(۹)

مولانا نسیم احمد قاسمی، مظفر پوری

پگڑی کا رواج تقریباً ہندوستان کے ہر بڑے شہر میں ہے، ہندوستان کے مراکز دہلی، بمبئی، کلکتہ وغیرہ میں اس کا رواج اسقدر عام ہے کہ چھوٹی چھوٹی دکانوں اور مکانات پر بھی ہزاروں روپے "پگڑی" کے نام پر مالکان کرایہ داروں سے وصول کرتے ہیں، پگڑی کی مروجہ صورتیں اور ان کا حکم شرعی حسب ذیل ہے :۔

پگڑی کی پہلی صورت یہ ہے کہ مالک مکان و دکان کرایہ دار سے بوقت کرایہ ماہوار متعینہ کرایہ کے علاوہ یکمشت "پگڑی" کے نام سے ایک بڑی رقم وصول کرتا ہے اور بسا اوقات یہ پگڑی کی رقم دکان و مکان کی اصل مالیت و قیمت سے بھی زیادہ ہوتی ہے، نیز اس صورت میں عموماً کرایہ کم ہوتا ہے، اور پگڑی لینے کی صورت میں عموماً مالک مکان و دکان اپنے حقوق مالکانہ سے بھی دست بردار ہو جاتا ہے۔

یہ پہلی صورت جائز ہے۔ اور یہ سمجھا جائے گا کہ مالک نے اس طرح کرایہ کا کچھ حصہ یکمشت تعجیلاً وصول کر لیا ہے اور اس کا کچھ حصہ قسطوں میں وصول کر رہا ہے ...... فقہاء کرام کے یہاں اس کی نظیر بھی موجود ہے، علامہ شامی پگڑی کی ایک صورت کا حکم ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" ہاں یہ طریقہ مروج ہے کہ صاحب "خلو" جب دکان معمولی کرایہ پر لیتا ہے تو ناظر اوقاف کو کرایہ کے علاوہ کچھ مزید دراہم دیتا ہے جس کو "خدمت" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یہ دراصل اجرت مثل کا تکملہ ہے [۱] علامہ شامی نے کتاب البیوع اور کتاب الاجارہ میں "بدل خلو" اور "کدک" [۲] وغیرہ پر بڑی محققانہ بحث کی ہے، جس سے پگڑی کی مذکورہ صورت کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

پگڑی کی دوسری صورت یہ ہے کہ جب کرایہ دار اپنی مرضی سے وہ دکان یا مکان کسی دوسرے کرایہ دار کو دیتا ہے تو اس سے کرایہ کے علاوہ جتنی چاہتا ہے "پگڑی" کے نام پر رقم وصول کرتا ہے جس کا وہ خود مالک قرار پاتا ہے، البتہ کرایہ حسب سابق مالک کو ملتا رہتا ہے اور کبھی اس پگڑی کی رقم کا ایک حصہ مالک کو بھی دیدیا جاتا ہے۔

۱؎ رد المحتار المعروف بالشامی ۴/۱۷ ۲؎ شامی ۴/۱۶-۱۵

اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان جو مدت متعین ہوئی تھی وہ مکمل ہوگئی تو اس صورت میں کرایہ دار کا کسی اور کو مکان کرایہ پر دینا اور اس سے صاحب مکان کی اجازت کے بغیر "پگڑی" وصول کرنا، یا اس صورت میں خود مالک مکان سے پگڑی وصول کرنا شرعاً درست نہیں ہے، کیوں کہ مدت اجارہ کی تکمیل کے بعد کرایہ دار کا مکان پر کوئی حق باقی نہیں رہا اس لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ اس کا عوض طلب کرے، اور اگر کرایہ دار مدت متعینہ کے اندر اسے کرایہ پر دے کر "پگڑی" کی رقم حاصل کرتا ہے تو یہ جائز ہے، کیوں کہ اجارہ عقد لازم ہے ¹ اس کے ذریعہ کرایہ دار کو حق استفادہ حاصل ہوجاتا ہے اور یہ ایسا ایک حق ہے جسے فروخت بھی کیا جاسکتا ہے ² نیز کرایہ پر مکان لینے کی صورت میں کرایہ دار کو اس کا بھی حق حاصل ہوجاتا ہے کہ اس نے جس کام کے لئے اس مکان یا دکان کو حاصل کیا ہے اسے اسی کام کے لئے کسی دوسرے کو کرایہ پر دیدے ³ لہٰذا جب مدت اجارہ باقی ہے تو کرایہ دار کو اس کا اختیار ہے کہ چاہے تو خود اس حق سے استفادہ کرے یا اسے فروخت کر دے۔

جب مالک مکان اپنا مکان کرایہ دار سے خالی کرانا چاہتا ہے تو اس وقت کرایہ دار اس سے کچھ رقم وصول کرتا ہے۔ اس کے اندر بھی وہی تفصیل ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مدت اجارہ کے اندر کرایہ دار مالک مکان یا دوسرے کرایہ دار سے "پگڑی" وصول کر سکتا ہے۔ البتہ مدت اجارہ کے ختم ہوجانے کے بعد کرایہ دار کا بغیر "پگڑی" لئے ہوئے مکان خالی نہ کرنا ظلم وزیادتی ہے جس کا شریعت اسے حکم نہیں دیتی ہے، جب مدت ختم ہوگئی تو از روئے معاہدہ کرایہ دار کو مکان خالی کر دینا لازم ہے ——— فقط واللہ تعالیٰ اعلم

---

¹ تفصیل کے لئے دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۰۶-۰۷-۰۸، المغنی لابن قدامہ ۵/۴۹۴ ھدایۃ المحتاج ۲/۲۳۶

² فقہاء نے حقوق کی دو قسمیں کی ہیں حقوق مجردہ، حقوق غیر مجردہ، حقوق مجردہ کا عوض لینا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ جیسے حق شفعہ، البتہ حقوق غیر مجردہ کا عوض جائز ہے جیسے حق قصاص وغیرہ (الفقہ الاسلامی ۴/۲۱) علامہ شامی نے لکھا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی بعض حقوق کا عوض لینا جائز ہے تفصیل کے لئے دیکھئے شامی ۴/۱۵

³ بدایۃ المجتہد ۲/۲۲۹ مبسوط ۱۵/۷۸

مذاکرۂ فقہیہ

پگڑی کا مسئلہ

یکم اپریل ۱۹۸۹ء

دوسری نشست بعد نماز عصر ۵ بجے شام کو مولانا مفتی حبیب الرحمٰن صاحب خیرآبادی کی صدارت میں شروع ہوئی۔ اور تلاوت قرآن کے بعد مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی نے پگڑی کے مسئلہ پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ پگڑی کا رواج نیا نہیں ہے، فتاویٰ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ دسویں صدی ہجری میں اس کا رواج ہو چکا تھا، محمد بن ہلال حنفی متوفی ۹۵۵ھ نے اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا ہے۔ اور پگڑی کو جائز قرار دیا ہے، حموی نے بیان کیا ہے کہ ان کے شیخ نے بھی ایک رسالہ لکھا ہے جس میں محمد بن ہلال کی رائے کو رد کیا ہے، مختصر شیخ خلیل کی شرح میں دردیر نے اس پر بحث کی ہے۔

یہ رواج کبھی صرف قاہرہ میں رہا اور کبھی دوسرے شہروں میں بھی، سلطان غوری نے غوریہ نامی شہر میں جنون کی دکانیں کچھ رقم لے کر کرایہ داروں کو دی اور ان کے حق خلو کے لئے تحریر لکھ کر دی، کتابوں میں یہ بھی آتا ہے کہ پگڑی کے نام پر اس زمانے میں لوگ چار سو دینار تک لیا کرتے تھے۔

فقہ کی اصطلاح میں جسے ہم اجارہ کہتے ہیں، پگڑی اسی ذیل میں آتی ہے پگڑی کے مسئلے پر گفتگو کرنے سے پہلے ہمیں ذیل کے نکات کو ذہن میں رکھنا چاہئے۔

(۱) مکان یا دکان یا آراضی بحیثیت مالک جب ہم کسی کو کرایہ پر دیتے ہیں تو دیکھنا یہ ہے کہ ہم نے کرایہ کی مدت معین کر دی ہے یا نہیں؟ اجارہ کا مفہوم ہے منافع کی بیع اور عقود و معاملات میں کوئی پہلو مبہم نہیں ہونا چاہئے جو مفضی الی المنازعۃ ہو۔

(۲) معقود علیہ بہر حال معلوم ہونا چاہئے، کرایہ کتنا ہوگا، یہ بھی طے ہونا چاہئے، چاہے کرایہ روزانہ یا ماہوار کی بنیاد پر ہو، اور چاہے سال یا سیزن کی بنیاد پر۔

(۳) کرایہ داری کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ بھی طے ہو جائے کہ کتنے دنوں کے لئے مکان یا دوکان کرایہ پر رہے گی، اس مدت کے اندر دوکان یا مکان کے مالک کو خالی کرانے کا حق نہیں ہوگا، اگر مدت طے نہ ہو تو اس سے جھگڑے پیدا ہوں گے، اگر مدت کا تعین ہو جاتا ہے تو مدت کے اندر مالک کو مکان خالی کرانے کا حق نہیں رہتا، اصل مابہ النزاع مسئلہ وہ ہے جس میں اگر مکان یا دوکان کی کرایہ داری کی مدت کا تعین نہیں ہوتا، وہ معاملات جس میں مدت کی صراحتاً تعیین نہیں ہوتی تو رفعِ ابہام کے لئے عرف و عادت سے مدد لی جا سکتی ہے یا نہیں؟ عرف عام یا عرف خاص کے ذریعہ مدت کا تعین کر سکتے یا نہیں؟ "ماثبت بالعرف کما ثبت بالنص" بعض لوگ لیز کرتے ہیں گیارہ مہینے پر اور ایک خاص مدت کے تعین کے ساتھ کرایہ طے ہوتا ہے، اگر گیارہ مہینے کے لئے کرایہ پر طے ہوا ہو تو شاید اس صورت میں پگڑی نہیں لی جاتی اور جہاں پگڑی لی جاتی ہے اس میں مدت متعین نہیں ہوتی، پگڑی کا لینا مالک کے حق میں مکان کے لئے عیب بن جاتا ہے اسی وجہ سے ایسے مکان کا زرِ ثمن کم ہو جاتا ہے، کیوں کہ یہ مکان مالک کے قبضے میں نہیں رہتا بلکہ کرایہ دار کے قبضے میں چلا جاتا ہے۔

(۴) پگڑی کے نام پر جو رقم مالک مکان کرایہ دار سے وصول کرتا ہے وہ اصل کا جز ہوتا ہے یا نہیں یا یہ کہ وہ رشوت ہے جس کا لینا دینا حرام ہے۔

(۵) مالک مکان سے جس مدت اور مصرف کے لئے کرایہ دار نے مکان لیا ہے اسی مدت کے اندر اسی مصرف کے لئے دوسرے کرایہ دار کو یہ کرایہ دار مکان دے سکتا ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ دوسرے کرایہ دار سے پگڑی لے سکتا ہے یا نہیں؟ یہ امر بھی زیر غور آنا چاہئے کہ دوسرے کرایہ دار سے کس حد تک کرایہ لے سکے گا، کیا اتنا ہی جتنا کہ خود اصل مالک کو ادا کر رہا ہے یا اس سے زیادہ بھی لے سکتا ہے؟

امام اعظمؒ کے نزدیک پہلا کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو کرایہ پر دے سکتا ہے لیکن اصل کرایہ سے زیادہ نہیں لے سکتا، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک حقوق کی بیع جائز نہیں، امام شافعیؒ کے یہاں حقوق کی بیع جائز ہے۔ اس لئے پہلا کرایہ دار دوسرے کرایہ دار سے اصل کرایہ کی رقم سے زیادہ بھی لے تو ان کے نزدیک جائز ہے، پہلے کرایہ دار نے جس مصرف کے لئے مکان لیا ہے، اس مصرف کے سوا دوسرے مصرف کے لئے کرایہ پر کسی کو مکان دے تو فقہاء اسے ناجائز کہتے ہیں۔

(۶) بلا تعین مدت پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دیا گیا اور ذہنی طور پر یہ طے کیا کہ کرایہ دار کو ابدی

طور پر رہائش اور انتفاع کا حق منتقل ہوگیا تو سوال یہ ہے کہ اس صورت میں کرایہ دار دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے یا نہیں۔؟

۷۔ بیع میں مال ہونا ضروری ہے، مال کا مطلب خصوصاً احناف کے یہاں اعیان سمجھا جاتا ہے، دوسرے ائمہ کے یہاں حقوق بھی مال ہیں، بعض حقوق محض دفع ضرر کے لئے ہوتے ہیں مثلاً حق شفعہ دفع ضرر کے لئے ہے اب اگر شفیع اپنا حقِ شفعہ بیچ دیتا ہے تو اس کا صاف مطلب ہے کہ اس کو کوئی ضرر نہیں ہے۔ حالانکہ ضرر ہی کی وجہ سے شریعت نے اس کو یہ حق دیا ہے، اس لئے ایسے حقوق کی بیع کی اجازت نہیں دی جا سکتی لیکن جن حقوق کی مشروعیت محض دفع ضرر کے لئے نہیں ہے بلکہ ان کی ایک مستقل حیثیت ہے وہ ثابت شدہ درجہ رکھتے ہیں، ان کے سلسلے میں عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ان کی بھی بیع درست نہیں جبکہ حالات کے بدلنے کے ساتھ ساتھ بہت سے حقوق کی بیع کا بھی فتویٰ دیا گیا ہے۔ آپ کو طے کرنا ہے کہ کرایہ دار کو جو بعض مخصوص حقوق حاصل ہوجاتے ہیں خصوصاً اس مکان میں جس کے مالک نے پگڑی لے کر خود اپنے حق کو محدود کرلیا ہے کیا وہ حق جو کرایہ دار کو آج کے عرف میں حاصل ہوتا ہے کیا وہ ثابت اور مستقل ہے یا نہیں؟ اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا جائے یا ناجائز؟ اس کی حیثیت مال کی ہے، یا نہیں؟ اگر کسی کی سمجھ میں اور تنقیح ہو تو مجھے بتا دیں گے

حکیم ظل الرحمان صاحب:

ایک چیز گڈول ہوتی ہے، اسی کے بدلے میں پگڑی ملتی ہے، مکانوں کی پگڑی مالک کو بسا اوقات کرایہ دار اس لئے دیتے ہیں کہ پگڑی دے کر دوسرے بہت سے اخراجات سے کرایہ دار بچ جاتا ہے

قاضی صاحب:

آپ جو کچھ بھی کہیں یہ ہے بہرحال ایک حق۔

مولانا افضال صاحب:

چند باتیں جو آپ نے فرمائیں بنیادی طور پر وہ صحیح ہیں لیکن ایک بات اور ہونی چاہئے کہ حق ملکیت کیا چیز ہے، شرعی طور پر حقِ ملکیت اور چیز ہے اور قانونی طور پر حق ملکیت اور ہے، حق ملکیت اس طرح پر ہے کہ آج کرایہ دار کے مالکانہ حقوق مالک مکان سے زیادہ ہیں، کرایہ دار کو سرکار نے مالکانہ حقوق میں سے بعض حقوق دیئے ہیں، ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ سرکار نے کرایہ دار کو مالک سے جو زیادہ حقوق دیئے وہ شرعی طور پر کہاں تک درست ہیں، یہ بھی غور کرنا ہے کہ سرکاری قانون اور

شرعی قانون میں جب ٹکراؤ ہو جاتے تو ہمیں کیا کرنا چاہیے اور کس پر عمل کرنا چاہیئے۔

قاضی صاحب:

آپ اپنی رائے دیجئے۔

افضال الحق صاحب:

میں تو ابھی رائے نہیں دے رہا ہوں مسئلے کی تنقیح کر رہا ہوں۔

قاضی صاحب:

بہت اچھا

ڈاکٹر فضل الرحمان گنوری صاحب:

جو مضامین پڑھے گئے وہ بہت اہم ہیں، جن سے کئی پہلو سامنے آئے، وہ بھی بنیادی طور سے مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے بہت اچھی اور تفصیلی بات کی، لیکن عرض یہ ہے کہ حقوق دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک تو وہ حقوق ہیں جو اللہ کے مقرر کردہ ہیں اور یہ منصوص ہوتے ہیں، دوسرے حقوق وہ ہیں جو اللہ کے مقرر کردہ نہیں ہیں، ان حقوق سے اگر ظلم و تعدی پھیلے تو ان کا احترام نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان پر پابندی لگائی جائے گی، ہمیں فیصلہ کرتے وقت یہ دیکھنا ہے کہ کوئی چیز اسلام کے بنیادی اقدار سے تو متصادم نہیں ہے یا شریعت کا کوئی حکم تو اس سے نہیں بدل رہا ہے اگر ان میں کوئی بات ہے تو چاہے فقہاء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہو ہم اس فتویٰ پر پھر غور کریں گے، اور اگر وہ ظلم کا ذریعہ بن رہا ہو تو ہم عدم جواز کا فیصلہ کرنے پر مجبور ہوں گے۔

دوسری بات مجھے یہ کہنی ہے کہ پگڑی ظلم کا ذریعہ ہے بلکہ یہ شیطانی چکر ہے اور یہ استحصال کا ذریعہ بنتی ہے کیا ہم ان چیزوں کو جو ہمارے یہاں رائج ہوگئی ہوں خواہ ان کے ذریعہ ظلم ہو رہا ہو اور خواہ ان کی بنیاد عرف فاسد کیوں نہ ہو، محض رائج ہوجانے کی وجہ سے جائز کہیں گے۔ پگڑی کا مسئلہ براہ راست اسلام کے نظام عدل سے ٹکراتا ہے جب تک ہم سرمایہ دارانہ نظام کے اندر رہ کر سوچیں گے۔ بہت سے ظلم و عدوان کی صورتوں کے جواز کا فتوی دے دیں گے، میں کہوں گا کہ اس دور میں تمام اسلامی تحریکات میں جو بات بھی سوچی گئی، وہ سرمایہ دارانہ نظام کے اندر رہ کر سوچی گئی جس کی وجہ سے بہت سی چیزیں جائز کر لی گئیں۔ جب تک اسلام کے نظام عدل کے اندر رہ کر نہیں سوچیں گے، اور جب تک ہم سرمایہ دارانہ نظام کو توڑ پھوڑ کر نہیں رکھ دیں گے، اس وقت تک ہم اسلام کے نظام

پر پورے طور پر عمل نہیں کر سکتے، اگر قانون ظلم اور استحصال کو روکنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، تو اس کی پیروی اور اکرام و احترام میرے نزدیک شرعًا ضروری ہے۔

پگڑی کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے بعض نظریات کو قبول کر لیا جائے تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ہم اس سے علحدہ ہیں جبکہ کتاب و سنت کی رو سے وہ اوفق بالشرع ہیں بالخصوص اس وقت جب کہ پگڑی کے معاملہ میں آپ کہہ رہے ہیں کہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حقوق کی بیع ہوتی ہی نہیں ہے، یہ الگ بات ہے کہ حق پیدا ہوا یا نہیں، تو یہ دروازے ظلم و عدوان کے خود بخود ختم ہو جاتے ہیں اور میرے سامنے پگڑی کا یہ رواج جو آج کل ہے وہ اسلام سے متصادم ہے اور میرے نزدیک اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

مولانا ابوالحسن صاحب دارالعلوم ماٹلی والا:

بدل خلو کے مسئلہ پر اب تک جو بات چیت ہوئی، مقالے پڑھے گئے اس میں جو باتیں ہمارے سامنے آئیں، کچھ رجحان تو وہ ہیں جیسا کہ مقالے آپ کے سامنے پڑھے گئے اس میں پگڑی کے مسئلے پر اکثر حضرات کا رجحان جواز کی طرف ہے مگر اس میں جیسا کہ مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے تنقیح کیا ہے کہ اس میں یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ جب اجارہ کی مدت مجہول اور کرایہ دار اور مالک کے درمیان مدت کی کوئی تعیین نہ ہو ایسی صورت کے اندر فقہ کی رو سے یہ اجارہ جب صحیح نہیں ہے تو ایسی حالت کے اندر کسی کرایہ دار سے دوسرے کو پگڑی دے کر بیچنے کا حق حاصل نہیں ہے ...... کیوں کہ جب کرایہ دار کا اپنا معاملہ اجارہ صحیح نہیں ہے فاسد ہے تو یہ کس طرح درست ہوگا کہ وہ اس حق میں تبدیلی کرے یا کسی دوسرے کی طرف منتقل کرے اس لئے اس مسئلہ میں ذرا تفصیلی بحث ہونی چاہئے، اور میرا خیال یہ ہے کہ آپ کے اجارہ کی وہ شکلیں جس میں کرایہ کی رقم اور مدت متعین ہو اور مالک جس میں یہ سمجھتا ہے کہ اب وہ سارے حقوق کرایہ دار کو دے رہا ہے تو اس صورت میں کرایہ دار کو دی ہوئی پگڑی کی رقم سے زیادہ لینا یا اتنا ہی لے کر دوسرے کو کرایہ پر دینا درست ہوگا اس میں کوئی قباحت معلوم نہیں ہوتی ــــ لیکن یہ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جیسا کہ ہمارے مقالہ نگار حضرات نے خاص طور پر مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب نے بتایا کہ جبکہ کرایہ دار اور مالک کے درمیان پہلے سے یہ بات طے ہو گئی ہو اور پگڑی کی رقم انھوں نے گویا کرایہ کے طور پر نہیں بلکہ مکان کی قیمت کے طور پر وصول کیا ہو، ظاہر ہے اس صورت میں جب وہ اس چیز کو فروخت کر چکا ہے اور عرف کے اندر اس کو

بیع سمجھا جاتا ہے اور مدت کے اندر اندر جبکہ معاملہ متعینہ مدت کے اندر ہو رہا ہے تو اس صورت میں کرایہ پر دیتا ہے دوسرے کو اور خود پگڑی وصول کرتا ہے، تو ظاہر بات ہے کہ اس صورت میں شرعی نقطۂ نظر سے کوئی قباحت نہیں ہے، اور جو ہمارے ڈاکٹر صاحب نے ارشاد فرمایا کہ آج کل جو پگڑی کا رواج ہے یہ ظلم و تعدی ہے یہ غور کرنے کی بات ہے کہ ہم ظلم و تعدی کس کو کہیں گے ظلم و تعدی تو اس صورت میں ہے جبکہ جبراً و قہراً اس پر کوئی چیز مسلط کی جائے، اور جب مال کی مقدار مالک اور کرایہ دار آپس میں خود رضامندی سے طے کر رہے ہیں اور وہ اپنے نفع نقصان سمجھ کر معاملہ طے کر رہے ہیں تو ایسی حالت میں میں سمجھتا ہوں کہ اس کو مزاج اسلام اور اس کے نظام عدل کے خلاف اور ظلم و تعدی قرار دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے آج کی اس محفل میں ہمیں یہ سوچنا ہوگا کہ ایسی صورت میں جس میں کوئی تصریح موجود نہیں ہے یا جس میں صراحت ناجائز ہونے کی موجود ہے ہم اس کو جائز قرار دیں تو درست نہ ہوگا، اس لئے کرایہ اور پگڑی کے سلسلے میں ہمارے مقررین اور مقالہ نگار نے جس پہلو پر روشنی ڈالی ہے وہ صحیح اور درست ہے اور جن پہلوؤں پر ابھی روشنی نہیں ڈالی گئی ہے اس پر دوبارہ غور کریں اور تمام حضرات اس کو تسلیم کریں۔

مولانا جلال الدین انصر عمری صاحب:

اس میں دوسرا سوال یہ ہے کہ پگڑی کرایہ کا حصہ ہے یا نہیں، میرا خیال ہے کہ پگڑی کو کرایہ کا حصہ قرار دینا بڑی زیادتی ہے یہ دراصل قانون ملکی سے بچنے کی ایک تدبیر ہے جس طرح انکم ٹیکس اور سیل ٹیکس دیئے جاتے ہیں اسی طرح کی چیز ہے اس لئے آج ملکی قانون سے بچنے کے لئے یہ تدبیر کی جاتی ہے، پہلے پگڑی کے نام کبھی حاصل کرلی جاتی ہے اس طرح یہ ڈھنگ اپنایا جاتا ہے۔ غرض یہ کہ اس کو فقہی طور سے جائز نہیں کہا جاسکتا، اور ایک بات یہ کہی گئی کہ مدت کی تعیین ضروری ہے لیکن موجودہ حالات میں مدت کی تعیین نہیں ہوتی اور اس میں بھی مدت کی تعیین نہیں کی جاتی ہے کہ گیارہ ۱۱ مہینے کی رسید کاٹی جائے گی اور بارہ ۱۲ مہینے کی نہیں کاٹی جائے گی، اس لئے کہ اگر بارہ ۱۲ مہینے کی رسید مل گئی تو کرایہ کے مالک کو جھٹ سے یہ استحقاق ہوگا آپ پر اور آپ کو مکان خالی کروانے کا استحقاق نہ ہوگا، اور اس طرح مجبوری یہ ہے کہ اگر کرایہ دار کو یہ حق دے دیا جائے یا اسے خالی کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس طرح سے کسی کا بھی کاروبار جم نہیں سکتا ہے، آدمی کو اپنا

کاروبار جمانے میں کئی کئی سال لگ جاتے ہیں ـــــ اور اگر کسی کو معلوم ہو جائے کہ یہاں کاروبار سے بھگا دیا جائے گا اور کاروبار نہیں چلے گا، نفع نہ ہوگا تو کوئی بھی آدمی یہاں آنے کو تیار نہیں ہوگا، اس لئے دقت دونوں طرف ہے لہٰذا ان دونوں پہلو پر غور کرنا چاہئے اور موجودہ حالت میں مدت کی کوئی تعیین وغیرہ نہیں .... اس میں مجلس فقہ اسلامی کا حوالہ بھی دیا گیا ہے جو میرے خیال میں صحیح نہیں کیونکہ وہ صورت یہاں پائی نہیں جاتی نیز اس وقت جو پگڑی کا عام رواج ہے کرایہ دار اس کو ایک ذریعہ زندگی اور سرمایہ سمجھتے ہیں اور ضروری ہو یا نہ ہو اسے باقی رکھتا ہے، اور دوسری طرف مالک اس سے خالی کرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ـــــ پھر فضل الرحمان صاحب نے جو فرمایا وہ بھی اہم ہے اور یہ ظلم دونوں طرف سے ہوتا ہے اور موجودہ حالت میں میرا خیال یہ ہے کہ ملک کے قوانین کے تحت پیدا ہونے والی جو دشواریاں ہیں انھیں سامنے رکھا جائے اور اس کا حل تلاش کیا جائے۔

فضل الرحمان صاحب فریدی:

مجھے اس سے اتفاق ہے کہ اس قسم کے مسائل پر رائے دیتے وقت صرف فقہی جزئیات پر نظر نہیں رکھنی چاہئے بلکہ دین کے مجموعی مزاج کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے، حقیقی قیمت کے سلسلے میں عرض ہے کہ یہ ایک اضافی چیز ہے، کوئی مستقل چیز نہیں ہے، اس وقت پگڑی کا جو طریقہ رائج ہے کیا عقد کی صحت کے لئے یہ بات ضروری نہیں کہ عاقدین کی معاشی حالت یکساں ہو، ایک امیر شخص جب غریب آدمی سے عقد کرتا ہے تو غریب کی غربت سے بے جا فائدہ اٹھا کر غریب کو مجبوری کی پوزیشن پر کھڑا کر دیتا ہے۔ آپ غور کریں کہ کیا ان کی حیثیت مساوی ہے، اور کیا عقد کی ہر شرط پوری ہو رہی ہے یہ بھی دھیان میں رکھیں کہ پگڑی کی رقم لکھ کر نہیں دی جاتی کیونکہ لکھنے کی صورت میں ٹیکس لگ جانے کا خطرہ رہتا ہے، پگڑی بھی سود کی طرح دولت سمیٹنے کا ذریعہ بنی ہوئی ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ صرف فقہی جزئیات کی تنقیح کا نہیں ہے بلکہ یہ ان امور میں سے ہے جو اخلاقی اور سماجی اقدار سے تعلق رکھتے ہیں۔

مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب:

اصل نقطۂ بحث یہ ہے کہ اگر تعیین مدت کے بغیر کرایہ پر دیا تو اصلاً ایک مہینہ کے لئے ہوتا ہے،

پھر دوسرے مہینہ کا پہلا دن آیا اور مالک خاموش رہا تو دوسرے مہینہ کے لئے ہوجائے گا، یہ جب ہوتا ہے جب ماہوار کے حساب سے دیا گیا ہو اور مدت کی تعیین نہ ہوئی ہو، تو مدت کا متعین نہ ہونا مضر نہ ہوگا۔

ایک ہے ملکی قانون اور ایک ہے فقہی مسئلہ، ہم ملکی قانون نہیں بدل سکتے۔ لیکن شرعی مسئلہ بتا سکتے ہیں۔ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ایک کمیٹی بنا دی جائے ______ فقہ کی کتابوں میں جو خلو الحوانیت کے الفاظ آئے ہیں۔ ان سے مراد دوکان خالی کرنا نہیں ہے بلکہ سیاق وسباق کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد چھپر وغیرہ قسم کی کوئی چیز ہے جو اعیان میں سے ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

اجارہ خلاف قیاس ہے، جو منصوصات ہمارے سامنے ہیں، وہ پگڑی کو جائز قرار نہیں دیتے۔

مولانا احمد علی قاسمی صاحب:

اگر کوئی مالک مکان مجبور ہو، اور پگڑی دیئے بغیر مکان خالی نہ کراسکے تو کیا حکم ہے۔؟

عبدالعظیم اصلاحی صاحب:۔

مقالات پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن وسنت سے استدلال کرنے کے بجائے شامی اور درمختار کا حوالہ دیا گیا ہے۔ یہ دھیان میں رکھنا چاہئے کہ "الضرورات تبیح المحضورات" ہمیں اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ پگڑی کی رقم بطور ضمانت ہے یا کیا ہے؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:۔

مصالح شریعت کا لحاظ رکھتے ہوئے ہمیں عرف ورواج پر عمل کرنے کی گنجائش نکلتی ہو تو نکالی جانی چاہئے

مولانا عزیز الرحمان صاحب فتحپوری:۔

"سکنی" اور "خلو" دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ زمین الگ اور مکان الگ کسی نے بنا اور غرس (تعمیر اور درخت) کے لئے زمین اجارہ پر لیا، اب مدت ختم ہوگئی تو کیا حکم ہوگا کہ مکان توڑ ڈالو، درخت نکال لے جاؤ تو وہ شخص جو اپنی رقم سے باغ یا مکان لگاتا ہے یا مالک مکان اس سے رقم لے کر بناتا ہے، اور اس میں اپنی زمین کا حق حبس بھی لے لیتا ہے۔ فقہاء کرام اسے خدمت یا تصدیق کہتے ہیں، سکنی ایک زائد چیز ہے، خلو ایک الگ چیز ہے، مجرد وضع ید کوئی حیثیت نہیں رکھتا، اس کے عوض کوئی کچھ لینا چاہے

تو واقعی یہ رشوت ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب:

سکنی سے مراد وہ لکڑیاں ہیں جو مکان کے ساتھ جڑ جاتی ہیں، ان کی قیمت وصول کی جاسکتی ہے یا نہیں، اس کو قرار بھی کہا جاتا ہے، محمد ابن ہلال حنفی نے اس سے یہ مفہوم لیا ہے۔

مفتی نسیم احمد صاحب مظفر پوری:

بدل خلو پیشگی کرایہ ہے یہ بات قابل غور ہے کہ مکان کی قیمت سے زیادہ پگڑی لینا جائز ہے یا نہیں؟ یہ بات بھی زیر بحث آنی چاہئے کہ حق ملکیت کیا چیز ہے؟

مفتی خلیل احمد صاحب حیدر آبادی:

پگڑی لینا شرعاً جائز نہیں، کیونکہ وہ کسی چیز کا عوض نہیں، اسے کرایہ پر مکان دینے کا عوض کہا جاسکتا ہے، لیکن اس عمل کے عوض کچھ لینا دینا درست نہ ہوگا، رشوت ہوگا، جیسے فقہاء نے نکاح کرانے کے عوض کا لینا رشوت اور حرام قرار دیا ہے، پگڑی کو پیشگی کرایہ قرار دیا جائے تو درست ہوگا، کرایہ دار کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ پگڑی لے کر کسی اور شخص کو کرایہ پر وہ مکان دے۔

مولانا محمد مصطفیٰ مفتاحی صاحب راجستھان:

اب تک کی تحقیق کے مطابق پگڑی کا رواج دسویں صدی ہجری میں شروع ہوا، یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ پگڑی کا مسئلہ سرمایہ دارانہ نظام کا پیدا کردہ ہے گرچہ اس کے پیچھے استحصالی ذہنیت کارفرما ہوسکتی ہے حقیقی کرایہ اور مروجہ کرایہ کی تفریق کسی درجے میں مؤثر تو ہوسکتی ہے لیکن پگڑی کی رقم کی تعیین میں واحد عامل نہیں ہے، پگڑی کی بنیاد اب عرف پر ہے عرف بھی صحیح ہے فاسد نہیں، بعض احادیث سے حقوق کا مال ہونا ثابت ہے اس لئے عرف کی بنیاد پر کرایہ دار کو اور مالک کو پگڑی کی رقم لینے دینے کا حق ہونا چاہئے۔

جناب ڈاکٹر عبد الرحمان صاحب:

یہ کہنا کہ حقیقی کرایہ کوئی چیز نہیں ہے صحیح نہیں ہے۔

مفتی محمد زید، باندہ:

حتی الوسع اس بات کی سعی کی جائے کہ حدود شریعت میں رہتے ہوئے جو چیزیں جائز ہوسکتی ہیں ان کے لئے جواز کی راہ اختیار کی جائے۔

مولانا انور علی اعظم گڑھ:

پگڑی عام طور پر اس وقت ہوتی ہے جب مدت کرایہ نہیں ہوتی، اہل علم، اہل فتویٰ اور اہل فقہ حضرات کو چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے، ایسے مسائل کو آسان بنائیں، اگر پگڑی کے جواز کا اعلان ہو تو عوام بڑی دشواریوں میں پڑ جائیں گے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

پگڑی ایک طرح کی سماجی ضرورت بن گئی ہے اس میں قصوروار نہ مالک مکان ہے نہ کرایہ دار، اس کے پیچھے استحصالی ذہنیت کے کارفرما ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا فقہائے متاخرین نے جس طرح بعض حقوق کی بیع کو عموم بلویٰ کی بنا پر درست قرار دیا ہے کیا اس طرح پگڑی کو درست قرار نہیں دیا جا سکتا؟ پگڑی کے ساتھ جو اجارہ ہوتا ہے اس میں مدت متعین ہی نہیں ہوتی، متعین مدت فرض کر کے ہمیں ہوائی بحث سے احتراز کرنا چاہئے۔

مولانا سعود عالم صاحب قاسمی:

اسلامی نظام عدل کا لحاظ کیا جانا ضروری ہے، کیا پہلے کے زمانے میں موجودہ دور جیسا استحصال تھا، ہمارے زمانے میں سراسر استحصال ہے، یہ معاملہ طرفین کی رضامندی سے نہیں ہوتا، یہ بھی امر قابل غور ہے کہ ہر وہ چیز جو باہمی رضامندی سے ہو وہ جائز ہوگی؟ اگر ایسا ہے تو کیا سود جائز ہوگا؟ مدت کی تعیین کے سلسلہ میں مولانا برہان الدین سنبھلی نے فقہاء کا یہ قول جو بیان کیا ہے کہ ایک ماہ کے ختم ہونے پر دوسرے ماہ کی مدت خود بخود مقرر ہو جائے گی تو میرا خیال ہے کہ ایسا ان فقہاء کے زمانے میں ہوگا، ہمارے زمانے کے لحاظ سے تو پگڑی ہر حال میں ناجائز ہے۔

مولانا حبیب الرحمان صاحب:

فقہاء نے جو تعیین مدت کی شرط لگائی ہے وہاں یہ شرط بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ دفع نزاع مقصود ہے۔ جہاں تعیین نہ پایا جائے وہاں بھی اجارہ درست ہونا چاہئے۔ حق کا تعلق ایک شئی کی ذات سے ہے دوسرے اس کے قبضے سے۔ کیا ایسی کوئی صورت ہو سکتی ہے کہ ذات کی طرف سے ملکیت حاصل ہو لیکن قبضہ کی طرف سے حاصل نہ ہو۔ غور کرنا ہے کہ انسان اپنے اس حق سے جس کا تعلق ذات سے ہے بالعوض یا بلا عوض دست بردار ہو سکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کی عبارات سے ایسا معلوم ہوتا ہے

کہ جو حقوق دفع ضرر کے لئے نہ ہوں بلکہ جلب منفعت کے لئے ہوں ان کا عوض لیا جا سکتا ہے۔ یہ سوال کہ حق ملکیت کیا ہے؟ تو عرض ہے کہ حق ملکیت دراصل دو اجزاء پر مشتمل ہیں "حق عین"، "حق قبضہ" حق قبضہ کے سقوط سے حق عین ساقط نہیں ہوتا۔

مفتی نعمت اللہ صاحب:

مدت کی تعیین کو نزاع ختم کرنے کے لئے فقہاء نے ضروری قرار دیا ہے۔ حق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق شئی کی ذات سے ہے اور دوسرے کا تعلق قبضہ سے ہے۔ حقوق مجردہ کی بیع صحیح نہیں ہے۔ وہ حق جس کا تعلق دفع ضرر سے ہے اس کی بیع ناجائز ہے اور جس کا تعلق جلب منفعت سے ہے اس کی بیع جائز ہے۔ من ترك مالاً اوحقا فلورثته اس سے ظاہر ہے کہ بعض حقوق کی بیع کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب:

دونوں طرح کی باتیں سامنے آئیں، فقہی جزئیات کے نقطۂ نظر سے بھی اور مقاصد و مصالح کے لحاظ سے بھی ظاہر ہے کہ شریعت کے اصول و مقاصد کو سامنے رکھے بغیر فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اس ذیل میں یہ بات بھی واضح رہے کہ جو قواعد نصوص سے مستنبط ہیں ان کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا۔ خنزیر و میتہ کا کھانا جائز نہیں، لیکن حالت اضطرار میں قرآن نے اجازت دی ہے انہی خصوصی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے "الضرر یزال" اور "الضرورات تبیح المحضورات" وغیرہ قواعد کا استخراج کیا ہے۔

تجاویز
پگڑی کا مسئلہ

پگڑی کے مسئلہ پر سُنر کار سیمینار نے درج ذیل تجاویز بالاتفاق منظور کیں ______:

اس اجتماع کا احساس یہ ہے کہ پگڑی کے موجودہ رواج کو پسندیدہ نہیں کہا جاسکتا لیکن بڑے شہروں میں طویل عرصہ سے یہ رواج جاری ہے کہ مکانات اور دکانوں کو کرایہ پر دیتے وقت پگڑی کے نام پر رقم لی جاتی ہے اور کرایہ دار بطور خود یا مالک کی رضامندی کے ساتھ دکان یا مکان دوسرے شخص کو کرایہ پر دے دیتا ہے۔ پھر یہ بھی رواج پڑ گیا ہے کہ کرایہ داری کا یہ حق موروثی تسلیم کیا جاتا ہے اور عام طور پر یہ نسلاً بعد نسل جاری رہتا ہے۔ سرکاری قوانین پگڑی کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ رنٹ ریگولیشن ایکٹس ______ کے ذریعہ کرایہ کے مقدار پر بھی حد بندیاں عائد کی گئی ہیں اور دوسری طرف آہستہ آہستہ کرایہ داری کے حقوق کو مالکانہ حقوق کی حیثیت دینے کا رجحان ان قانون سازیوں میں پیدا ہوتا جارہا ہے۔ اس کی وجہ سے بھی مالک کرایہ پر مکان یا دکان دیتے وقت ہی زیادہ سے زیادہ رقم حاصل کرلینا چاہتا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ اگر مالکان کو کھلی چھوٹ دے دی جائے کہ وہ جب چاہیں کرایہ داروں سے مکانات اور دکانیں خالی کرالیں۔ تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان بڑے شہروں میں لاکھوں افراد فٹ پاتھ پر پھینک دیئے جائیں اور لاکھوں افراد کی تجارتیں ختم ہوجائیں اور وہ وسائل معاش سے محروم ہوجائیں۔

اس اجتماع میں مالک کے مالکانہ حقوق اور کرایہ داروں کی دشواریوں اور پھر سماج پر اس کے پڑنے والے اثرات اور اس رواج کے تاریخی اور معاشی عوامل کا جائزہ لیا گیا۔ اور آج کے دور میں کرایہ داری کی مختلف رائج صورتوں پر بھی غور کیا گیا۔

مدت معینہ کے لئے مکان کرایہ پر دینا، مدت کے اندر مکان خالی کرانے کی کوشش، مدت گزرنے کے بعد مکان خالی کرنے کا مطالبہ، کرایہ دار کا دوسرے کرایہ دار کو مکان کرایہ پر لگا دینا، بغیر تعین مدت پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دینا اور اس طرح کی دوسری صورتوں پر بھی غور کیا گیا۔

اعضائی پیوندکاری

(۱) وضاحت مسئلہ

۱۔ اعضاء کی پیوندکاری ایک طبی خاکہ

۲۔ اعضاء کی پیوندکاری

۳۔ پیوندکاری کے مسئلہ سے متعلق چند تنقیحات

(۲) مسئلہ فقہی نقطۂ نظر سے

۱۔ اعضاء کی پیوندکاری

۲۔ اعضاء کی پیوندکاری

۳۔ اعضاء کی پیوندکاری کتاب وسنت کی روشنی میں

۴۔ اعضاء کی پیوندکاری

۵۔ اعضاء کی پیوندکاری

(۳) تحریری آراء

(۴) مذاکرۂ فقہیہ

(۵) تجاویز

اعضاء کی پیوندکاری

ایک طبّی خاکہ

ڈاکٹر ایم۔ امان اللہ —————— مسلم یونیورسیٹی، علی گڑھ

اعضاء یا نسیجوں[ا] یعنی ORGANS (TISSUES) کی پیوندکاری کی تاریخ طویل ہے۔ پیوندکاری جلد کا رواج تقریباً ڈیڑھ ہزار برس قبل مسیح سے ہے۔ آنکھوں کی تپلی (CORNEA) اور ہڈیوں کی پیوندکاری انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں عمل میں آنے لگی۔ مکمل اعضاء کی پیوندکاری الیکسس کیرل (ALEXIS CARREL) نے رواں صدی کے آغاز میں کی، مگر اعضاء کی پیوندکاری اسی وقت ایک حقیقت بن کر ابھری جب ۱۹۶۰ء میں اعضاء کو مسترد کئے جانے سے محفوظ رکھنے والی ادویات (IMMUNOSUPPRESSIVE DRUGS) بازار میں آئیں۔ اعضاء کے ناکارہ ہو جانے (ORGAN FAILURE) کی شکل میں اعضاء کی پیوندکاری کی ضرورت پیش آتی ہے جس میں ناکارہ یا بیمار عضو کو مریض کے بدن سے نکال کر ایک صحت مند آدمی کے بدن سے صحیح عضو منتقل کر دیا جاتا ہے۔ پہلے شخص کو قبول کنندہ (RECEIPIENT) اور عضو دینے والے کو معطی (DONOR) کہا جائے گا۔ وہ اعضاء جو دوبارہ نہیں پیدا ہوتے مثلاً دل، جگر وغیرہ صرف نعشوں سے لئے جاتے ہیں، مگر گردے چونکہ ہر آدمی کے پاس ایک جوڑہ ہوتے ہیں اور ہر صحت مند انسان جس کا ایک گردہ بھی دو گردوں جیسا فعال رہ سکے۔ ایک گردہ دوسرے شخص کو جو ناکارہ گردوں کی وجہ سے بیمار ہے منتقل کیا جا سکتا ہے۔

مگر اعضاء کی کامیاب پیوندکاری میں دو رکاوٹیں ہیں۔

[ا] نسیج (TISSUE) خلیوں (CELLS) کے گروہ کو کہتے ہیں۔

۱۔۔۔ قبول کنندہ یعنی (RECEIPIENT) کے بدن میں پیوند شدہ عضو کے مسترد کئے جانے کا امکان

۲۔۔۔ اعضاء کی سپلائی اور مطالبات چوں کہ گردوں کی مکمل خرابی کے مریضوں کی تعداد روز افزوں ہے، اس وجہ سے سدا ہی عطیہ کنندگان کی مانگ زیادہ رہتی ہے۔

پیوند شدہ اعضاء کے مسترد ہونے کا امکان اس وقت ہوتا ہے جب قبول کنندہ اور معطی (RECRIENT اور DONOR) کے درمیان نسبی تفاوت (GENEALOGICAL DISSIMILARITY) ہوتا ہے۔ یہ ایک (IMMUNOLOGICAL) عمل ہے جس میں قبول کنندہ ANTIGEN'S کے ردعمل میں ANTIBODIES پیدا کرتا ہے جس سے پیوند شدہ عضو کے خلاف مسترد کرنے کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ اس عدم قبولیت (REJEC-TION) کی کیفیت کو پیدا ہونے اور پوری طرح موثر ہونے کے لئے دس تا چودہ دنوں کا عرصہ درکار ہوتا ہے۔ اس لئے اعضاء کی پیوند کاری کو طبی طور پر قابل قبول ہونے کے لئے اس عدم قبولیت کے عمل میں تبدیلی لانی لازمی ہوگی۔

گردے کی پیوندکاری

ایسی حالت میں جب کہ گردوں کی عدم کارکردگی اپنی انتہائی ایسٹیج میں ہو۔ عام ڈائیلاسس[1] جو ہیموڈائیلاسس یا پیری ٹونیل ڈائیلاسس ہوسکتا ہے۔ گردے کی پیوندکاری کا ایک متبادل ہوسکتا ہے۔

بہت سے مریض جو ڈائیلاسس پر ہوتے ہیں، خون کی کمی، ہڈیوں کی بیماری، بلڈ پریشر، عدم تولیدی صلاحیت وغیرہ جیسی شکایتوں سے بھی دوچار ہوتے ہیں بعض دیگر لوگوں کو خرابیٔ صحت اور فقدانِ آزادی بھی لاحق ہوتی ہے خون کے ذریعہ سرایت کرنے والے امراض کا خطرہ بھی ہوتا ہے۔

گردوں کی کامیاب پیوندکاری کے بعد عموماً ایک قبول کنندہ مکمل طور پر ایک نارمل زندگی گذارنے لگتا ہے۔ ایک ڈائیلاسس پر گذرنے والی زندگی سے پیوند شدہ گردوں کے بعد کی زندگی بہرحال زیادہ خوشگوار ہوتی ہے اسی وجہ سے پیوندکاری کو حق بجانب ٹھہرایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ پیوندکاری کے اخراجات سدا ڈائیلاسس پر زندگی گذارنے کی بہ نسبت قدرے کم ہوتے ہیں۔

پیوندکاری کے لئے تیاری

---

[1] ڈائیلاسس :۔ گردوں کے ناکارہ ہونے کی صورت میں مشینوں کے ذریعہ خون کو صاف کرنے کا عمل۔

ترجیحاً گردہ قبول کرنے والے کو ہیموڈائیلاسس کے ذریعہ پیوندکاری کے لئے تیار کیا جاتا ہے۔ اگر پیوندکاری سے قبل ہیموڈائیلاسس کے عمل کے دوران دو یونٹ خون اس کے بدن میں پہونچا دیا جائے تو پیوندکاری کے آپریشن کے نتائج بہتر ہو سکتے ہیں۔

معطی کا انتخاب ← SELECTION OF DONOR

جیسے کہ پہلے تذکرہ کیا جا چکا ہے اس کے دو ذریعے ہیں۔

۱۔ مردہ اجسام سے گردہ منتقل کرنا۔ ایسے معطی کو KADAVER DONOR کہیں گے۔

۲۔ زندہ افراد (ALIVE DONOR)

(۱) مردہ افراد سے :۔ بیشتر عطیہ شدہ گردے ان لوگوں سے حاصل ہوتے ہیں جو ذہنی طور پر مردہ (-BRA IN DEAD) قرار دیئے گئے ہوں۔ ایسے افراد زیادہ تر وہ ہوتے ہیں جو سر میں زخم کی وجہ سے مرتے ہیں۔ انکی موت عموماً دماغی رگیں پھٹنے یا زخمی ہونے سے ہوتی ہے۔ یا ابتدائی دماغی ٹیومر (TUMOUR) کی وجہ سے۔ ان کو (INTENSIVE CARE UNITS) میں میکانیکل وینٹلیٹروں یعنی مشینوں کے سہارے زندگی کی امید پر رکھا جاتا ہے۔ جب علاج ناکام ثابت ہو چکا ہو اور ذہنی موت کی تشخیص ہو چکی ہو تو ان کی خدمت پر مامور ڈاکٹر پیوندکار ڈاکٹروں سے رابطہ پیدا کرتے ہیں۔ اس سے قبل ہی مریض کے رشتہ داروں سے اعضا کو نکالنے سے متعلق اجازت لی جا چکی ہوتی ہے۔

کئی ہسپتالوں میں گردوں کے پیوندکار ڈاکٹروں کے درمیان رابطہ کے لئے افراد ہوتے ہیں جو خون کے گروپ کی جانچ اور نسیجوں (TISSUIS) کی اقسام کا مطالعہ کرتے ہیں تاکہ ان کے لئے موزوں قبول کنندگان بھی مقامی ہسپتالوں میں تلاش کئے جائیں۔ ان کو قبول کنندگان کو بھی ڈائیلاسس پر رکھا جاتا ہے۔ اسی درمیان معطی کے بدن سے عطیہ شدہ اعضا کی منتقلی کی تیاریاں ہوتی ہیں۔

اعضا کی پیوندکاری اور منتقلی کے لئے لاش کے وارثین سے اجازت لینا لازمی ہوتی ہے۔ معطی اعضا کو کینسر سے مبرا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ مگر ابتدائی دماغی ٹیومر اس سے مستثنیٰ ہے۔ ایسے معطی کو متعلقہ عضو کے متعدی امراض سے پاک ہونا بھی لازمی ہے۔ معطی کو کسی بھی گردے سے متعلق مرض مثلاً اونچے بلڈ پریشر HYPER JENSION یا ذیابیطس سے بھی پاک ہونا چاہیئے۔ ترجیحاً معطی کو ساٹھ برس سے کم عمر ہونا چاہیئے۔ بچوں کے گردے کم سن بچوں کو بہتر طریقے

سے منتقل کئے جا سکتے ہیں۔

(۲) زندہ افراد سے پیوند کاری :۔کسی بھی ڈائیلاسس کرانے والے مریض کو اس کے جڑواں بھائی بہن سے حاصل شدہ گردہ کو منتقل کیا جا سکتا ہے۔اس سلسلہ میں قریبی رشتہ دار مثلاً بھائی یا بہن، ماں یا باپ یا بیٹے بیٹی بھی گردوں کا عطیہ دے سکتے ہیں۔اس معاملے میں بھی کئی جانچوں کے ذریعہ معطی کے اعضاء کا امراض سے مبرّا ہونے کا یقین کر دیا جاتا ہے اور یہ بھی دیکھ لیا جاتا ہے کہ معطی کے دونوں گردے بالکل نارمل ہیں۔

غیر متعلقہ معطی (UNRELATED DONOR)

استثنائی صورت حال میں غیر متعلقہ زندہ افراد سے بھی گردے پیوند کاری کے لئے لئے جا سکتے ہیں۔ ان میں شوہر اور بیوی یا چچازاد یا خالہ زاد بھائی بہن بھی ہو سکتے ہیں۔تمام معطیوں کو بالغ و باشعور ہونا اور پورے اطمینان قلب کے ساتھ اعضاء کی منتقلی کی اجازت دینا ضروری ہوتا ہے۔لہٰذا بچوں، لڑکوں اور دماغی طور پر معذور افراد سے اعضاء نا قابل قبول ہوتے ہیں۔

آپریشن کا طریقہ، آپریشن کے بعد لازم احتیاط اور آپریشن سے ابھرنے والی پیچیدگیوں سے نپٹنے کے طریقوں کا تذکرہ اس مضمون میں نہیں کیا گیا ہے۔

گردوں کی پیوند کاری کے نتائج :۔یہ بات قابل ذکر ہوگی کہ ہم پیوند شدہ عضو کی بقا TRANSPLANT SURVIVAL اور مریض کی بقا PATIENT SURVIVAL کے درمیان فرق کو واضح رکھیں اگر پیوند شدہ گردہ کام کرنے سے انکار کر دے یا کام بند کر دے تو اس گردہ کو نکال کر مریض کو ہیموڈائیلاسس پر لوٹایا جا سکتا ہے۔پچھلے ایک دہے میں مریض کی بقا اور منتقل شدہ عضو کی فعالیت میں کافی اضافہ ہوا ہے۔

اب مردہ اجسام سے پیوند شدہ گردوں کی فعالیت کی شرح ایک برس بعد تک پچہتر ۷۵ سے اسّی فیصد ہے۔اور ایسے قبول کنندگان کی شرح پہلے ایک برس تک پچانوے فیصد ہے۔دوسرے برس میں مردہ اجسام سے منتقل شدہ گردوں کے ناکارہ ہو جانے کی شرح ایک سے تین فیصد ہے۔قریبی رشتہ داروں سے منتقل کردہ گردوں کی فعالیت کی شرح پہلے برس میں پچانوے ۹۵ فیصد اور مریض کی بقا کی شرح تقریباً سو فیصد ہوتی ہے۔

عالمی سطح پر اب تک ایسے گردوں کی پیوند کاری کے آپریشن تقریباً پچاس ہزار ہو چکے ہیں اور کامیاب پیوند کاریوں کی اونچی شرح سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ انتہائی درجہ کی گردے کی بیماریوں کو اب تقریباً

کنٹرول کرلیا گیا ہے۔ جواب سے پچیس برس قبل تک تقریباً ہر کیس میں مہلک ثابت ہوتی تھیں۔

قلب کی پیوند کاری

تبدیلیٔ قلب کا پہلا آپریشن ۱۹۶۷ء میں ڈاکٹر کرسچین برنارڈ نے کیا تھا، اس کے بعد اسٹینفورڈ یونیورسٹی (STANFORD UNIVERSITY) کے ڈاکٹر شموے (SHUMWAY) کی قیادت میں ڈاکٹروں کے گروپ نے اس آپریشن میں نمایاں کامیابیاں حاصل کرلیں۔ پچھلے پانچ برسوں میں دیگر کئی مراکز میں ایسے انتقال قلب (HEART TRANSPLANTATION) کے آپریشن ہونے لگے۔ تو آج کل ایسے پیوند شدہ قلب کے مریضوں کی شرح بقا آپریشن کے بعد ایک سے چار برس تک پچھتر سے پچاس فیصد کے درمیان ہوتی ہے۔ یعنی پچھتر سے پچاس فیصد مریض انتقال قلب کے بعد ایک سے چار برس تک زندہ رہنے کی توقع کرسکتے ہیں۔

ان کامیابیوں کی پشت پر جو اوامر (REASONS) ہیں ان میں قبول کنندگان کا بہتر انتخاب مسترد کئے جانے کے امکانات کی قبل از وقت تشخیص اور اس کے تئیں لازمی احتیاط اور ضرورتوں کا پیشگی جائزہ اور انتظامات آپریشن کے بعد ہونے والے (INFECTION) میں قدرے کمی اور قلب کی اندرونی دیواروں کے ضائع ہوجانے (ATHEROMA) کے واقعات میں کمی وغیرہ ہیں۔

تبدیلیٔ قلب کے لئے صرف ان مریضوں کا انتخاب کیا جاتا ہے جو دل کے ایسے امراض میں مبتلا ہوں جو کسی بھی ادویائی یا جراحتی اعتبار سے لاعلاج (TERMINALLY ILL) ہوں۔ ان کو ترجیحاً پچاس برس سے کم عمر کا ہونا، متعدی امراض سے مبرا ہونا لازمی ہے ان کے نظام تنفس کی شریانوں میں مزاحمت اور تناؤ کی سطح میں زیادہ نہ ہو قبول کنندہ اور معطی کے درمیان ABO گروپ کے خون کی مطابقت (ABO BLOOD GROUP COMPATIBILITY) ہونی چاہئے اور معطی کے خلیوں اور قبول کنندہ کے SERUM کے درمیان (LYMPHOCYLE CROSSMATCH) بھی ہونا ضروری ہے۔ مستقل IMMUNOSUPPRESSION بھی ضروری ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی عدم موجودگی میں آخری اسٹیج کی پیچیدگیاں پیدا ہوسکتی ہیں۔ قبول کنندہ کے جسم سے اسی وقت قلب نکال لیا جاتا ہے جس اسٹیج میں معطی سے دوسرے پیوند کاری کے آپریشنوں میں جگر یا گردہ نکالے جاتے ہیں۔ اسے 4°C پر نمک کے پانی میں رکھا جاتا ہے اور جس قدر جلد ممکن ہو قبول کنندہ کے جسم میں پیوند کردیا جاتا ہے۔

قلب اور پھیپھڑوں کی پیوندکاری

حالیہ ایام میں قلب اور پھیپھڑوں کی مشترکہ پیوندکاری کو بھی کامیابی سے آزمایا گیا ہے۔ یہ ان افراد کے لئے ہوتا ہے جو نظام تنفس کے بلڈ پریشر یا پھیپھڑوں یا قلبی امراض کی وجہ ہوتا ہے۔ مستقبل میں پھیپھڑوں کے ابتدائی امراض میں مبتلا مریض بھی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

جگر کی پیوندکاری

اب سے پانچ برس قبل جگر پیوند شدہ مریض کی شرح بقا آپریشن کے ایک برس بعد تک تیس فیصد ہوتی تھی۔ مگر سائیکلواسپرن کی آمد کے بعد دونوں STARZL اور CALNE کے ذریعہ پیوند شدہ جگر کے مریضوں کی شرح بقا ایک برس بعد اسی فیصد ہو گئی ہے۔ اب کئی ایسے مریض موجود ہیں جو جگر کی پیوندکاری کے دس برس بعد بھی زندہ ہیں۔ نتائج میں اس بہتری کے بعد اب یہ ناگزیر ہو گیا ہے کہ ایسے سرجنوں کی فہرست طویل ہو جو جگر کی کامیاب طریقے سے پیوندکاری کریں۔ اور یہ آپریشن ان لوگوں کو دوبارہ زندگی کی امید بخش سکیں گے جو اس کی عدم موجودگی میں جگر کے امراض کی وجہ سے زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے تھے۔

آنکھوں، PANEREAS اور ہڈیوں کے گودہ BENE MARROW کی پیوندکاری کو اس پیپر میں بیان نہیں کیا گیا ہے۔



اعضاء کی پیوند کاری

از ـــــ ڈاکٹر نعیم حامد۔ ایم۔ ایس۔ سرجن۔ کانپور۔ سابق صدر انڈین میڈیکل ایسوسی ایشن شاخ یوپی

معزز اراکین سیمینار !

اعضاء کے پیوند کاری کے موضوع پر میں اس تحریر کو پیش کرتے ہوئے مسرت محسوس کر رہا ہوں کہ آپ نے مجھے یہ موقع دیا۔ میں اسے اپنے لئے باعث فخر و عزت سمجھتا ہوں۔

طبی علوم نجانے کتنی ہی صدیوں سے معاشرہ کی خدمت میں مشغول ہیں اور انسانوں کو ایک بہتر اور مثبت ذہنی و جسمانی حالت میں زندگی گذارنے میں معاون ثابت ہوئے ہیں۔ وقت کے گذرنے کے ساتھ اور نئی ترقیات کے جلو میں بیماریوں اور مصائب نے ہمیشہ انسانوں کے سامنے نئے چیلنج پیش کئے ہیں۔ اعضاء کی پیوند کاری طبی علوم کا ایک ایسا ہی نیا باب ہے جس کی عوامی تفہیم لازمی ہوگی کیوں کہ سائنس عوامی تفہیم اور رابطے کے بغیر ترقی نہیں کرسکتی۔

اعضاء کی پیوند کاری کو تین درجوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱ ـــــ آٹو ٹرانس پلانٹیشن (AUTOTRANSPLANTATION) کسی ایک ہی فرد میں نسیجوں (TISS-UES) کی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کو (AUTOTRANSPLANTATION) کہتے ہیں۔ اس طریقے سے جلد SKIN بال اور ہڈیاں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاسکتی ہیں۔ اس سے کسی بیماری کے پھیلنے کا خطرہ نہیں ہوتا۔

۲ ـــــ ہوموٹرانس پلانٹیشن (HOMO TRANSPLANTATION)۔ نسیجوں یا عضو کی ایک ہی نوع کے ایک فرد سے دوسرے فرد میں منتقل کو کہتے ہیں۔ ہم اس کے بارہ میں تفصیل بحث کریں گے۔ کیوں کہ یہ سب سے زیادہ مستعمل طریقہ ہے جو ناکارہ اعضاء سے پیدا ہونے والے مہلک نتائج سے انسانوں کو نجات دلاتا ہے۔

۳ ـــــ ہیٹروٹرانس پلانٹیشن (HETERO TRANSPLANTATION) اسے (XENOGRAFT) بھی کہتے ہیں۔ اس طریقے میں حیوانوں کی ایک نوع میں اعضاء کی پیوند کاری کی جاتی ہے۔ مثلاً بندروں سے انسانوں میں، لیکن

یہ طریقہ تجرباتی نوعیت کا ہے جسے عارضی حیثیت حاصل ہے۔ اور دو متخالف انواع کے باہمی فرق کی وجہ سے ایسی اندرونی پیچیدگیوں کا اندیشہ ہے جس کی وجہ سے جسم انسانی غیر انسانی عضو کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے اس صورت میں حیوانوں کے اعضا یا نسیجوں (DONOR ORGANS OR TISSUES) کو مناسب طریقے ادویات کے ذریعہ TREAT کر کے ہی پیوندکاری کی جاتی ہے جیسا کہ بری طرح جلے ہوئے مریضوں کو دیگر جانوروں کی جلد کی پیوندکاری۔ یہ جلد قبل ہی ہوا سے خالی چیمبر (VACUUM) میں FREEZE کر کے سکھائی گئی ہوتی ہے اس پروسس کو انگریزی میں LYOPHILIZATION کہتے ہیں۔

HOMOTRANSPLANTATION:- اس طریقے کے لئے جو اعضا پیوندکاری کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں وہ: خون، ہڈی کورینا (آنکھوں کی پتلیاں) جلد (SKIN) گردہ، قلب، جگر، پھیپھڑہ PAN-CREAS, ADRENAL TISSUES

ابتدائی چار اعضا کے علاوہ باقی اعضا کی پیوندکاری بدن میں اسی صورت میں کی جاتی ہے جب کہ مریض کا وہ عضو قطعی ناکارہ ہو چکا ہو۔ ان اہم اعضا میں سے گردہ ایک جوڑہ پایا جاتا ہے اور کوئی بھی زندہ صحت مند انسان ایک گردہ کا عطیہ دے سکتا ہے۔ ہوموٹرانس پلانٹیشن میں تین بڑی رکاوٹیں ہیں:

۱۔۔۔ مریض کے جسم کی طرف سے نئے عضو کی عدم قبولیت کے خطرہ پر پورے طور پر قابو نہیں پایا جاتا۔

۲۔۔۔ عطا کئے جانے والے اعضا کی ناکافی فراہمی۔

۳۔۔۔ موت کے بعد اعضاء انسانی کو حاصل کرنا اور اس کے بعد ان کو محفوظ رکھنے اور فعال رکھنے کی تکنیک کی عدم موجودگی۔

IMMUNOSUPPRESSIVE THERAPY کی عدم موجودگی میں پیوند شدہ اعضا کی بقا کا انحصار معطی (DONOR) اور قبول کنندہ (RECEIPIENT) کے درمیان نسلی تفاوت پر ہوتا ہے۔ معطی کے نسیجوں میں موجود ANTIGENS جو قبول کنندہ کے جسم میں نہیں ہوتے پیوند شدہ اعضا کو مسترد کرنے لگتے ہیں۔ یہ ANTIGENS قبول کنندہ کے نسیجوں میں LYMPHOCYTES پیدا کرنے لگتے ہیں۔ یہ LYMPHOCYTES پیوند شدہ عضو میں سرایت کر کے خون کی شریانوں کی اندرونی سطح ENDOTHILIUM کو برباد کر دیتے ہیں۔ قبول کنندہ کے خلیوں اور CYTOLOXIC ANTIBODIES کے درمیان ردعمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ پیوند شدہ عضو برباد نہ ہو جائے۔

ہر پیوندکاری کے آپریشن کے بعد جسم IMMUNOSUPPRESSION والے منفی ردعمل کا ازالہ لازمی ہوتا ہے تاکہ پیوندشدہ عضو کی بقا کا انتظام ہو سکے مندرجہ ذیل تدابیر اس سلسلے میں اختیار کی جاتی ہیں:

۱۔ REDIATION تابکاری۔

(الف) پورے جسم کا SUBLETHAL REDIATION

(ب) پیوندشدہ حصہ کی تابکاری۔

۲۔ SPLENECTOMY AND THYMECTOMY (تلی کو نکالنا)۔

۳۔ IMMUNOSUPPRESSIVE DRUGS اعضا کو مسترد کر دیئے جانے جانے کے امکانات کو ختم کرنے والی دوائیں۔

۴۔ ANTILYMPHOCYTE GLOBULIN (ALG)

تابکاری: پورے جسم کی تابکاری جو مہلک نہ ہو پہلی تدبیر ہے جو IMMUNOSUPPRESSI-VE AGENT کے طور پر استعمال کی جاتی تھی، مگر اسے بتدریج ترک کر دیا گیا کیوں کہ اسے کنٹرول میں رکھنا دشوار تھا اور اس سے ہلاکت کی شرح کافی زیادہ تھی۔

X-RAY - ایکسرے کے ذریعہ تابکاری جو 600 تا 450 ریڈس کی چھوٹی چھوٹی قسطوں میں دی جائے اور تین چار دنوں پر محیط ہو بھی پیوندکاری کے فوری بعد دی جائے یا مسترد کر دیئے جانے کے بحران پر قابو پانے کے لئے دی جائے، اسے البتہ صرف پیوند شدہ عضو تک محدود رکھا جائے مگر پیوند شدہ عضو پر تابکاری کا قطعی اثر اب بھی مشکوک اثرات کا حامل ہے۔

SPLENECTOMY AND THYMECTOMY

چوں کہ چھوٹے جانوروں میں SPLEEN اور THYMWS کا نکال دیا جانا منفی ردعمل کو کم کر دیتا ہے لیکن انسانوں میں ان کا نکال دیا جانا اب تک کے طبی تجربات کی روشنی میں IMMUNE RESPONSE (منفی ردعمل) کو کم کرنے میں بہت موثر نظر نہیں آتا۔

اعضاء کی ناکافی فراہمی

تجربہ بتاتا ہے کہ مردہ یا زندہ افراد سے حاصل شدہ اعضاء کی ضرورت روز افزوں ہے اور مریضوں کے

معاملے میں ان کی فراہمی ہمیشہ ناکافی رہتی ہے۔ صورت حال میں اس وقت تک بہتری نہ ہو گی جب تک اعضا کا عطیہ مقبول عام نہیں ہوتا۔ ترقی یافتہ ممالک میں بھی یہ مانگ رہتی ہے۔ یہ باعث مسرت ہے کہ امریکہ میں عام لوگ اب اپنے ساتھ UNIFORM DONOR CARD رکھتے ہیں۔ خود ہمارے پڑوسی ملک سری لنکا میں آنکھوں کے عطیے کے عہدنامہ پر دستخط کرنے والوں کی تعداد ہندوستان میں ایسے عطیے کا وعدہ کرنے والوں کے مقابلے میں دس گنا زیادہ ہے، جب کہ اس چھوٹے سے جزیرے کی آبادی صرف اٹھارہ ملین ہے اور ہندوستان کی آبادی ٨٠٠ ملین ہے۔

عطیہ شدہ اعضاء کے تحفظ اور ان کو فعال رکھنے کا مسئلہ

١۔ گردہ: ــــــــ ہر دس لاکھ کی آبادی میں ہر برس بیس سے چالیس افراد گردہ کی پیوند کاری کے محتاج ہوتے ہیں۔ ہیموڈیلاسس گردہ کی پیوند کاری کو ممکن بنانے میں ایک اہم نکتہ ہے۔ صرف امریکہ (USA) میں چالیس ہزار مریض CHRONIC DIALYSIS پر ہیں اور گردے کی تبدیلی کے منتظر ہیں۔ مگر ان میں سے صرف تیس فیصد ایسے ہوں گے جن کو کوئی زندہ فرد گردے کا عطیہ دے سکے گا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ پس از مرگ عطیہ شدہ گردے کے استعمال کے لئے کتنا بڑا SCOPE ہے۔

پس از مرگ گردے کے عطیہ کو قبول کرنے کی شرائط

١ـــ عضو کو بدن سے نکالنے سے قبل BRAIN DEATH کا تیقن۔

٢ـــ عضو کو قلب کے رکنے سے قبل یا فوری بعد نکالنا لازمی ہوگا۔ گردہ کو قلب کے رکنے کے ایک گھنٹہ کے اندر نکال لینا چاہئے۔

٣ـــ عضو اچھی اور فعال حالت میں ہو۔ یعنی گردہ اپنا عمل معمول کے مطابق انجام دے رہا ہو۔

اعضاء کا تحفظ

مردہ معطیوں کے گردوں کو محفوظ رکھنے کا کام ایک قلیل مدت کے لئے مندرجہ ذیل دو طریقوں سے کیا جا سکتا ہے۔

(الف) SIMPLE HYPOTHERMIA : اعضاء کو مخصوص محلولوں سے کھنگالنا ضروری ہوتا ہے۔
(COLLINS کا محلول سب سے زیادہ مستعمل ہے) اس میں سرایت نہ کرنے والے اجزاء مثلاً گلوکوز سکروز یا میناٹول ہونا چاہئے اس طرح سے اعضاء کو ساٹھ گھنٹوں تک محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ یہ چھوٹے پیوند کاری کے آپریشنوں میں ایک ترجیحی طریقہ ہے۔

(ب) PERFUSION CONLINUOUS : CRYOPRICIPETATED PLASMA یا پلازما اور البیومن کے مخصوص محلول کے ذریعہ گردوں کو تین دن کے لئے محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ اس طریقے سے اچانک کئی پس ازمرگ معطیوں کی جانب سے موصول ہونے والے گردوں کو محفوظ کیا جا سکتا ہے۔

ہر دو طریقے سے محفوظ کئے گئے گردے پیوند کاری کے بعد ایک برس تک یکساں طور پر فعال پائے گئے۔

۲۔ **قلب :** ــــ جوان معطیوں کے دل جو دماغی موت مر چکے ہوتے ہیں ترجیحاً زیادہ فعال ہوتے ہیں۔ ان میں بھی پینتیس ۳۵ برس سے کم والے افراد کے دل زیادہ قابل ترجیح ہوتے ہیں۔ معطی اور قبول کنندہ کے جسم کا وزن بھی تقریباً برابر ہونا چاہئے تاکہ پیوند شدہ دل کے کام کا OUT PUT متاثر نہ ہو۔

پس ازمرگ عطیہ کردہ دل کو چھ گھنٹوں کے اندر منتقل کر دینا چاہئے۔ ترجیحاً اس منتقلی کو تین گھنٹوں کے اندر عمل میں آنا چاہئے۔ معطی کے بدن سے دل کو SIMPLE HEPARINISATION کے ذریعہ نکالا جاتا ہے اور فوری طور پر CARDISPLEGIC محلول میں ٹھنڈا کر کے اس کے مناسب کولڈ اسٹوریج میں محفوظ کیا جاتا ہے۔

گردہ کی منتقلی DONOR PROFILE

۱۔ ــــ پچھلے پندرہ برسوں میں صرف ریاستہائے امریکہ میں چودہ ہزار گردوں کی پیوند کاری عمل میں آئی ہے۔
۲۔ ــــ ایک تندرست معطی کے ایک گردہ کی منتقلی سے اس کے عرصہ حیات میں کمی نہیں آجاتی۔
۳۔ ــــ نکالے گئے گردہ کا پچھتر سے اسی فیصد کام چند ماہ میں باقی ماندہ گردہ HYPERTROPHY کے ذریعہ سنبھال لیتا ہے۔
۴۔ ــــ معطی کو خطرہ صرف بے ہوشی کی دواؤں سے (ANAESTHESIA) اور آپریشن کے وقت ہوتا ہے۔
۵۔ ــــ معطی کی موت کا خطرہ صرف ایک ہزار میں سے ایک کو ہوتا ہے جس کو سال میں آٹھ سے دس ہزار میل

کارڈرائیونگ سے درپیش خطرے سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔

۶۔۔۔ ایک گردہ والی عورتوں کو حمل کے دوران URINARY INFECTION کا کوئی اضافی خطرہ نہیں ہوتا۔

۷۔۔۔ عام طور سے ہونے والے خطرات COMPLICATION جو صرف ایک ہزار میں سے ایک آدمی کو پیش آسکتے ہیں۔

۱۔۔۔ MINOR ETECLASIS

۲۔۔۔ NORMAL INFECTION

۳۔۔۔ ہمیشہ درد رہنے کی شکایت

۴۔۔۔ ہرنیا HERNIA

معطی کے انتخاب کی شرائط DONOR SELECTION CRITERIA

۱۔۔۔ معطی اور قبول کنندہ میں خون کے گروپ کی مطابقت

۲۔۔۔ معطی کو تندرست ہونا لازمی ہے جسمانی اور نفسیاتی اعتبار سے۔

۳۔۔۔ قانونی عمر کا ہونا (شاید اس سے اٹھارہ برس سے اوپر کی عمر مراد ہے۔

۴۔۔۔ گردہ نکالے جانے کے طریق کار کو معطی واضح طور پر جانتا اور سمجھتا ہو۔

۵۔۔۔ اس آپریشن کے لئے رضاکارانہ طور پر اور باشعوری طور پر اجازت دے۔

معطی کے آپریشن سے قبل کا جائزہ PREOPERATIVE DONOR ASSESSMENT

۱۔۔۔ تفصیلی تاریخ صحت

۲۔۔۔ جسمانی معائنہ

۳۔۔۔ نفسیاتی محاسبہ یا جائزہ

۴۔۔۔ میعادی تحقیق

۱۔ X-RAY کے ذریعہ سینہ کا مشاہدہ

۲۔ KCG

۳۔ پیشاب کا تجزیہ

۴۔ COMPLETE BLOOD COUNT

۵ بھوک کی حالت میں پیشاب میں شکر کا امتحان

۶۔ SERUM BILERUBIN

۷۔ CRIALININE CLEASAMCE

۸۔ خون کے یوریا نائٹروجن کا جائزہ

ہ ـــــ اگر نارمل ہو تو INTRAVENOUS UROGRAHE

ب ـــــ اگر نارمل ہو تو RENAL ARTERIOGRAM

یہ شخص قابل قبول DONOR ہوگا۔

گردے کے لئے قبول کنندہ کا انتخاب SELECTION OF RECEPINT

مطلوبہ عمر: (الف) کم از کم ایک برس سے ۶۵ برس کی عمر تک

چھ برس سے کم عمر کے بچوں میں آپریشن کے بعد موت کی زیادہ شرح ہوتی ہے۔ زیادہ بوڑھے لوگوں میں آپریشن کی کامیابی کی شرح کم ہوتی ہے جس کی وجہ

۱۔ عمر سے متعلق امراض

۲۔ INFECTION کے خلاف مزاحمت کی کمی

۳۔ جراحت سے خطرہ کا امکان۔

(ب) تشویشناک درجے کے INFECTION کی عدم موجودگی مطلوب ہے۔

(ج) LOWER URINARY FACT سے متعلق امراض کی عدم موجودگی بھی مطلوب ہے۔

(د) MINIMUM, REVERSILBLE SYSTAMIC DISIASE SECONALARY TO RINAL FEILURE

گردے کی کامیاب پیوندکاری کے قبول کنندہ

(الف) بنیادی گردے کے امراض

۱۔ GLOMERULO NEPHRITIS

۲۔ PYELO NEPHRITIS

۳۔ POLYCYSTIE KIDNEY DISIASE

۴۔ MALIGNANT HYPERTENSION WITH PRELIMINARY NEPHRECTOMY

INCIDINCE – 8% OF TOTAL RENAL TRANSPLANTS

۵ REFLEX PYELONEPHRITIES

۶ GOODPADTUSIS SYNDROME

۷ CONGENITAL RENAL HYPOPLASIA

۸ RINAL CORTICAL NEEROSIS

۹ FABRY'S SYNDROME

۱۰ ALPORT'S SYNDROME

(ب) وہ امراض جو گردے سے متعلق ہیں

(SYSTEMIC DESIASES WITH KIDNEY AS ONE OF END ORGANS)

CYSTINOSIS

SYSTEMIC LUPUS ERYTHEMATOSIS

INSULIN DEPENDENT JUVENILE DIABETES

(CONTRAINDICATED IN OXALOSIS DESEASE TENDS TO RECUR IN TRANSPLANT)

گردے کی پیوندکاری کی کامیابی کی شرح

دو برس تک پیوندکاری کی بقا

۹۷٪ ان لوگوں میں جن کے اعضا متعلقین زندہ افراد سے لئے گئے ہوں جو HLA IDENTIAL ہو۔

۷۰٪ ان لوگوں میں جن کے اعضا متعلقین زندہ افراد سے لئے گئے ہو مگر HLA IDENTIAL نہ ہوں۔

۵۰٪ پس از مرگ افراد سے اعضا لئے گئے ہوں (مگر اس شرط کے ساتھ کہ قبول کنندہ کو قبل ہی خون

دیا گیا ہو۔

قلب کی پیوند کاری

قلب کی پیوند کاری صرف اسی وقت کی جاتی ہے جب قلب کا مریض کسی SURGICAL یا MEDICAL طریقے سے لاعلاج ہو۔

علامات:

۱۔ ISCHEMIC HEART DISEASE

۲۔ CARDIOMYOPATHY

CONTRAINDICATION

۱۔ PULMONARY VASCULAR مزاحمت ۱۰ یونٹ سے متجاوز ہو

۲۔ PULMONARY ARTERY کا دباؤ ۵۰ MM HG ہو۔

SURVIVAL RATE شرح بقا

ایک سال کے لئے	دو سال کے لئے	تین سال کیلئے
۶۴٪	۵۶٪	۳۷٪

(اسٹینفورڈ یونیورسٹی ۱۹۸۳ء برائے ۲۶۷ پیوند شدہ مریضوں کے لئے)

اس بحث کے ذریعے میں نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ انسانی بیش قیمت جان کو پیوند کاری کے ذریعے بچانے کے مسئلے کا جائزہ لوں۔ ہم سرجن کی حیثیت سے پیشہ ورانہ اخلاق کے ضابطے کے پابند ہیں اور اس بات کا شعور رکھتے ہیں کہ اس پاکیزہ عملیے کے لئے رضاکارانہ اجازت حاصل ہو اور اگر اعضا لاشوں سے حاصل ہوتے ہوں تو لاش کے وارثین سے اجازت لے لی جائے۔ یہ خیرات چاہے وہ کسی بھی انسان کے ذریعے ہو قابلِ قدر ہے اور اسے دوسرے انسانوں کے تئیں ایک قابلِ مثال جذبے کا اظہار کہنا چاہئے ——— شکریہ۔

پیوندکاری کے مسئلہ سے متعلق چند تنقیحات

از ــــــــــــــ مجاہد الاسلام قاسمی

اعضاء کی پیوندکاری کے مسئلہ میں جو نکتے قابل غور ہیں، ان میں پہلا نکتہ یہ ہے کہ انسان کا جو عضو ناکارہ ہوا ہے جس کی جگہ دوسرے عضو کی پیوندکاری کی جاتی ہے، انسانی جسم میں اس کی حیثیت اور افادیت کیا ہے؟ یا تو وہ عضو ایسا ہوگا جس پر حیات انسانی موقوف ہو اور اس کے ناکارہ ہونے سے رشتۂ حیات منقطع ہونا یقینی ہو، یا وہ عضو ایسا ہوگا جو انسانی جسم کے کسی بنیادی مقصد کو پورا کرتا ہے اور اس کے بغیر انسان ضرر شدید میں مبتلا ہو جائے گا، یا وہ عضو اس طرح کا ہوگا کہ اس کے بغیر نہ تو رشتۂ حیات منقطع ہوگا اور نہ ہی انسان کو اس سے ضرر شدید لاحق ہوگا، بلکہ اس کے ناکارہ ہونے سے انسانی جسم کی فطری زیبائش و آرائش میں کمی پیدا ہو جائے گی۔

۲ــــ ناکارہ ہونے والے عضو انسانی کی جگہ جس چیز کی پیوندکاری کی جائے گی اس کے بارے میں متعدد شکلیں سامنے آتی ہیں۔

(الف) شئ متبادل اگر غیر ذی روح ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ کیا اس میں متبادل شئے کی پاکی اور ناپاکی کا کچھ فرق کیا جائے گا؟۔

اسی ذیل میں یہ بات آتی ہے کہ کسی دھات یا لکڑی وغیرہ کے بنے ہوئے دانت، ناک، پاؤں، ہاتھ کا استعمال کرنا شرعاً کیسا ہے؟

(ب) اگر شئ متبادل حیوانی جسم کا کوئی حصہ ہو، تو اس کا کیا حکم ہے؟ یہیں پر یہ بات بھی غور کرنے کی ہے کہ اگر انسانی زندگی کو بچانے کے لئے خنزیر کے والو لگانے کی ضرورت پڑے، تو کیا یہ صورت "الا ما اضطررتم" میں داخل ہوگی؟

(ج) اگر متبادل شئ انسانی جسم ہی کا جزو ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) مائع (۲) غیر مائع

کیا ان دونوں کے حکم میں کوئی فرق ہے؟ اگر ہے تو کیوں؟

جزء متبادل مائع ہو یا غیر مائع دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔

(۱) انسان کے جسم میں اسی انسان کے جسم کا کوئی جزو یا عضو لگانا۔

(۲) کسی دوسرے انسانی جسم سے کوئی جزو حاصل کر کے مریض انسان کے جسم میں پیوندکاری کرنا۔

(د) دوسرے انسان کے جسم کا کوئی عضو حاصل کیا جانا یا تو اس انسان کی حیات میں ہوگا یا اس کی موت کے بعد؟ دونوں میں کیا فرق ہوگا؟۔

ایک زندہ انسان کے جسم سے کسی عضو کے نکالے جانے کے لیے اس انسان کی اجازت کافی ہوگی یا نہیں اور موت کے بعد نکالے جانے کے لئے اس کی پیشگی اجازت (وصیت) اور پیشگی اجازت مفقود ہونے کی صورت میں ورثا کی اجازت شرعاً کافی ہوگی یا نہیں؟ اور اگر لاوارث لاش ہو تو اولوالامر کی اجازت کافی ہوگی یا نہیں؟۔

۴۔۔۔ اسی ذیل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی انسان طبی اصطلاح کے اعتبار سے مر چکا لیکن مصنوعی آلات کے ذریعہ اس کی سانس جاری رکھی جا رہی ہے اور قلب متحرک ہے تو اسے شرعاً میت کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟ اور کیا شریعت میں مردہ اور بحکم مردہ کے مابین فرق کی کوئی نظیر ہے اور ہے تو کیا؟ کیا جس شخص کی حرکت قلب مصنوعی مشینوں کے بل پر جاری ہے، اسے بعض احکام میں میت اور بعض میں "حی" (زندہ) مانا جاسکتا ہے؟ میراث جاری کرنے یا عدت وغیرہ میں اس شخص کو زندہ مانا جائے گا یا مردہ؟۔

پس ان شقوں کی روشنی میں درج ذیل سوالات ہیں جن پر ہمیں غور کرنا ہے:

۱۔۔۔ ناکارہ ہونے والا عضو انسانی خواہ اس پر حیات انسانی موقوف ہو یا اس کے ناکارہ ہونے سے انسان کو ضرر شدید لاحق ہو یا انسان کی فطری زیبائش متاثر ہوتی ہو، اس کی جگہ پر کسی غیر ذی روح مادّہ یا غیر انسانی عضو کا استعمال شرعاً کیا حکم رکھتا ہے؟ اور کیا اس میں پاک و ناپاک، ذبیحہ وغیر ذبیحہ اور

ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم میں کچھ فرق بھی ہوگا؟ ———— نیز پلاسٹک سرجری کے ذریعہ بگڑی ہوئی صورت کو ٹھیک کرنا خواہ اس سے خلقی نقص کا ازالہ ہو یا کسی حادثہ کی وجہ سے پیش آمدہ نقص کا ازالہ ہو، یا نقص کا ازالہ نہ ہو بلکہ صورت کی تحسین مقصود ہو، اس پلاسٹک سرجری کا کیا حکم ہے؟ اور کیا پلاسٹک سرجری کی ان تینوں صورتوں میں باہم کوئی فرق ہے؟

۲—— اگر انسان کا کوئی ایسا عضو ناکارہ ہوگیا ہو جس پر حیات انسانی موقوف ہو یا جس کے ضائع ہونے سے انسان کو ضرر شدید لاحق ہوتا ہو تو اس کی جگہ انسانی عضو کا استعمال جب کہ ڈاکٹروں کی رائے میں انسانی عضو کے علاوہ کوئی دوسری چیز اس کا متبادل نہیں بن سکتی اور انسانی عضو کے استعمال سے مریض کی شفایابی کا ظن غالب ہو، کیا اس صورت میں مریض کے لئے انسانی عضو کی پیوندکاری جائز ہے؟

۳—— ناکارہ ہونے والے عضو کی جگہ اسی انسان کے دوسرے عضو کا استعمال یا دوسرے انسان کے عضو کے استعمال میں شرعاً کوئی فرق ہے یا نہیں؟

۴—— دوسرے انسان کا عضو استعمال کرنے کی صورت میں کیا شرعاً ان دو صورتوں میں کوئی فرق ہے کہ عضو کسی زندہ انسان سے لیا گیا ہے یا مردہ سے؟ اور مسلمان سے لیا گیا ہے یا کافر سے؟

۵—— کیا کسی انسان کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ ایسے مریض کو جس کی زندگی خطرہ میں ہے یا جسے ضرر شدید لاحق ہے، اپنا خون یا کوئی عضو دیدے، جب کہ ماہر اطباء کی رائے میں اس انسان کا خون یا عضو، مریض کو جانبر کرنے یا اس کی شفایابی کے لیے مفید ہے اور کیا اس مسئلہ میں انسان کے جزو مائع اور جزو غیر مائع میں کوئی فرق بھی ہے؟

۶—— کسی انسان کو اپنی حیات میں اپنا خون یا کوئی عضو رفاہ عام کے جذبہ سے مستقبل میں ممکنہ حادثات کے لیے ذخیرہ کردینا شرعاً جائز ہوگا؟

۷—— کسی انسان کا اپنی زندگی میں یہ وصیت کرنا کہ میرا فلاں عضو میرے مرنے کے بعد نکال دیا جائے اور بینک میں محفوظ کردیا جائے تاکہ وہ مریضوں کے کام آسکے، شرعاً درست ہے یا نہیں؟ اگر درست ہے تو کیا میت کے ورثاء کے لیے اس پر عمل کرنا ضروری ہے یا انھیں اختیار ہے کہ وہ اسے نافذ کریں یا اس کو نافذ نہ کریں؟ اور کیا زندگی میں انسان کا اپنے کسی عضو کے بارے میں موت کے

بعد بینک کو دیئے جانے کی ہدایت شرعاً "وصیت" قرار پائے گی؟

۸۔۔۔ اگر میت نے اعضاء کے بارے میں کوئی ہدایت نہیں دی اور اس کے ورثاء میت کے کارآمد اعضاء کو رفاہ عام کے جذبے سے بینک کو دینا چاہتے ہیں تو کیا شریعت میں انھیں اس بات کا اختیار ہے؟ اگر ہے تو کیا سارے ورثاء کی رضامندی شرط ہوگی یا نہیں؟ اور کیا ان کو اس کا اختیار حاصل ہوگا؟

۹۔۔۔ انسانی اعضاء واجزاء مثلاً دودھ، خون، گردہ وغیرہ کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟ کیا اس میں مائع اور غیر مائع کے حکم میں کوئی فرق ہے؟ اگر فروخت جائز نہ ہو تو کیا مضطر کے لئے انسانی عضو کی خریداری، جب کہ بلا قیمت دستیاب نہ ہو، جائز ہوگی؟

۱۰۔۔۔ جدید طبی ترقیات اور تحقیقات کے پیش نظر جب کہ انسان دماغی طور پر مرچکا ہے اور بظاہر حال اس میں زندگی کے لوٹنے کی کوئی گنجائش نہیں رہی لیکن مصنوعی آلات کے ذریعہ اطباء دل کی دھڑکن اور سانس کی آمد ورفت کو جاری رکھے ہوئے ہیں ایسی حالت میں اس شخص کو مردہ قرار دیا جائے گا یا نہیں اور ایسی حالت میں اس کے جسم سے کسی عضو کا نکالنا مردہ سے اس کا نکالنا ہوگا یا زندہ سے؟

اعضا کی پیوند کاری

از ـــــــ مولانا برہان الدین سنبھلی، استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

اعضا کی پیوندکاری سے متعلق راقم کا اردو و عربی میں بہت تفصیلی مقالہ شائع ہوچکا ہے، اور بعد میں وہ کتابی صورت میں بھی آگیا ہے، اردو کتاب جدید میڈیکل مسائل ص ۳۸ تا ۵۹ اور عربی کتاب قضایا فقھیہ معاصرۃ ص ۶۱ تا ۶۸ میں اس مسئلہ کی تفصیل بدلائل پیش کی گئی ہے۔

خلاصۂ بحث :

یہ ہے کہ راقم کے نزدیک بھی ہندوستان کے بیشتر بلکہ تمام تر ممتاز علماء کی آراء کی طرح کسی انسانی عضو کا (خواہ مردہ کا ہو یا زندہ کا) استعمال کسی دوسرے انسان کے جسم میں جائز نہیں بلکہ شرعاً ممنوع ہے۔ اس کے اسباب و علل اور ان کے دلائل مختصراً حسب ذیل ہیں۔

۱ــــ مثلہ ہونا :

کسی انسان کا عضو اس کے جسم سے علیحدہ کرنا جس میں خود اسی انسان کی جسمانی منفعت نہ ہو اسے مثلہ کہا جاتا ہے جس کے (مکروہ یا) حرام ہونے پر تقریباً پوری امت کے علماء متفق ہیں اس مسئلہ کے لئے دیکھئے مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ (۳۱۴/۲۸) و شرح مسلم للنووی (۳۸/۶) والمغنی لابن قدامہ (۵۶۵/۱۰) نیز مثلہ کی حقیقت اور اس کی تعریف کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری شرح البخاری للعینی (۲۹۶/۸)۔

۲ــــ بہر حال انسانی اجزاء کا دوسرے کے لئے استعمال بالاتفاق حرام ہے۔ اس لئے اکثر ائمہ کے نزدیک مضطر کے لئے بھی یہ جائز نہیں۔ نہ مکرہ کے لئے۔ کہ دوسرے کے جسم کے اجزاء الگ کر کے استعمال کر سکے چاہے صاحب اعضاء نے اجازت ہی دے دی ہو، اس کے لئے دیکھئے :

حدیث بخاری ومسلم "لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ" نیز شرح مسلم للنووی (۲/۲۴۳)
بدائع الصنائع (۷/۱۴۸) المغنی (۸/۲۳۱ و ۱۱/۷۹) الاشباہ لابن النجیم (ص ۱۲۳) رد المحتار
لابن عابدین (۵/۲۱۵) معجم فقہ ابن حزم (۲/۵۱۶)۔

زندہ اور مردہ دونوں کا حکم، اس بارے میں یکساں ہونے کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

حدیث: "کسر عظم المیت ککسرہ حیاً"[1] نیز حدیث "اذی المومن فی موتہ کاذاہ فی حیاتہ"[2]
اس بارے میں شارحین حدیث کے اقوال کے لئے دیکھئے[3]

۳۔۔۔۔ کسی زندہ حیوان (جس میں انسان بھی شامل ہے) کے جسم سے کوئی جز اگر الگ کرلیا جائے تو وہ مردار کے حکم میں ہوجاتا ہے یعنی ناپاک ہونے اور دوسرے تمام احکام میں۔ الا یہ کہ اسی کے جسم میں لگا دیا جائے جس سے علیحدہ ہوا تھا، اس کے لئے دیکھئے حدیث "ما قطع من البھیمۃ وھی حیۃ فھی میتۃ"[4]

شراح حدیث کے اقوال کے لئے دیکھئے[5]

پیوندکاری کی وجہ سے پوری عمر ایک ناپاک چیز سے جسم انسانی ملوث رہے گا، اس کے نتیجے میں طہارت ونجاست کے بہت سے احکام متعلق ہوں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تو جز اس کا علیحدہ کرنا ضروری ہوگا (جیسا کہ بحث ونظر کے شمارہ ۴ کے صفحہ ۳۳ پر ہے) دریں صورت امام شافعیؒ کے قول (مضطر کے لئے انسانی گوشت حلال ہونے) سے استدلال کرنا ممکن نہ ہوگا ورنہ تلفیق کی صورت پیدا ہوجائے گی۔

۴۔۔۔۔ ایک عضو یا چند اعضائے انسانی کے جواز کے قول سے تمام اجزاء کے استعمال کا پھر ان کی بے توقیری کا

---

[1] روایت سنن ابی داؤد ۲/۱۰۲، مؤطا امام مالک ص۲۲۰، مشکوٰۃ المصابیح ص۱۴۹ بحوالہ مسند احمد وابن ماجہ۔

[2] روایت مصنف ابن شیبۃ بحوالہ اوجز المسالک ۲/۸۷۵۔

[3] اوجز المسالک ۲/۸۷۵، المرقاۃ لملاعلی القاری ۴/۳۸۰۔

[4] روایت ابوداؤد وترمذی وکنز الحقائق عن احمد۔

[5] بذل المجہود للشیخ خلیل احمد ۴/۱۰۹، تحفۃ الاحوذی للشیخ عبد الرحمان المبارکفوری ۲/۳۳۶۔

دروازہ کھل جانے کا شدید اندیشہ ہے جس کے ہولناک اور خطرناک نتائج نکل سکتے ہیں۔ اس کے لئے دیکھئے۔[1]

۵۔ حلت وحرمت کا اجتماع ہو تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے (یہ قاعدہ اور اصول تقریباً مسلم ہے) اور اس کے شواہد و مآخذ بکثرت ہیں مثلاً مسلم شریف کی صحیح حدیث عن عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصید، قال اذا رمیت بسہمک فاذکر اسم اللہ فان وجدتہ قد قتل فکل إلا ان تجدہ قد وقع فی ماء فانک لاتدری الماء قتلہ او سہمک وفی روایۃ فلا تاکل۔[2]

اس اصول کی وضاحت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے حسب ذیل ارشاد سے بھی ہوتی ہے فرماتے ہیں:

قد یتعارض فی المسألۃ وجہان وجہ اباحۃ ووجہ تحریم .... فلا یعفوا ما بین العبد وما بین اللہ الا بترکہ۔[3]

زیرنظر اصول کے تفصیلی مباحث و مآخذ کے لئے دیکھئے مولوی علی احمد ندوی سلمہ کی گرانقدر کتاب القواعد الفقہیہ (۲۴۲ تا ۲۴۶) کا عنوان (باب ما اجتمع محرم ومبیح الاغلب المحرم۔

---

[1] مولانا ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم کا ایک جواب، منقول راہ سعادت، ص ۲۸۲ ـ ۲۸۴۔

[2] صحیح مسلم ۱۴۶/۲۔

[3] حجۃ اللہ ۱۰۷/۲۔

اعضاء کی پیوند کاری

از ——————— شمس پیرزادہ صاحب بمبئی

انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے سلسلہ میں دو سوالات بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک یہ کہ انسان کو اپنے جسم میں تصرف کا کس حد تک اختیار ہے؟ اور دوسرا یہ کہ کیا انسانی نعش سے انتفاع جائز ہے؟ ان دونوں سوالات کا جواب ہمیں براہ راست کتاب وسنت سے معلوم کرنا چاہئے اور اس کے بعد جزئیات وتفصیلات میں فقہاء کے اقوال سے استفادہ کرنا چاہئے۔

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ جسم سمیت انسان کا پورا وجود امانت ہے اور اس میں ہر قسم کے تصرف کے لئے وہ اپنے رب کے حضور جواب دہ ہے:

اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا۔[1]

کان، آنکھیں اور دل ہر ایک کے بارے میں باز پرس ہوگی۔

اس لئے وہ اسی حد تک اس میں تصرف کر سکتا ہے جس حد تک کہ شریعت نے اسے اجازت دی ہے۔ اس حد سے تجاوز کرکے اسے تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے انسان کو دو آنکھیں دی ہیں:

اَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَّشَفَتَيْنِ۔[2]

---

[1] سورہ بنی اسرائیل۔ ۳۶۔

[2] سورۂ بلد۔ ۹۸

کیا ہم نے نہیں دی اسے دو آنکھیں، زبان اور دو ہونٹ ۔

اب اگر کوئی شخص اپنی ایک آنکھ کسی ایسے شخص کو دینا چاہے جس کی دونوں آنکھیں چلی گئی ہوں تو باوجود اس کے کہ وہ ایثار سے کام لے رہا ہے اس کا یہ فعل قابل مذمت ہوگا کیوں کہ شریعت نے اس تصرف کی اسے ہرگز اجازت نہیں دی ہے اور نہ دوسری آنکھ اس کے لئے بیکار عضو کی حیثیت رکھتی ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی عضو بھی بے کار پیدا نہیں کیا ہے بلکہ ہر عضو کی تخلیق میں عظیم مصلحت کارفرما ہے :

اَلَّذِیْ خَلَقَکَ فَسَوّٰکَ فَعَدَلَکَ فِیْٓ اَیِّ صُوْرَۃٍ مَّا شَآءَ رَکَّبَکَ[1]

جس نے تجھے بنایا اور ٹھیک ٹھیک بنایا اور تیری بناوٹ میں اعتدال رکھا۔ اور جس صورت میں چاہا تجھے ترکیب دیا۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ[2]

بلاشبہ ہم نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا۔

اس لئے اگر انسان کو دو گردے عطا کئے گئے ہیں تو وہ بھی خالی از مصلحت نہیں ہیں۔ اگر ایک گردہ خراب ہو تو دوسرے گردہ سے کام چل سکتا ہے جس طرح ایک آنکھ کے خراب ہونے کی صورت میں دوسری آنکھ سے کام چل سکتا ہے اور انسان بینائی سے بالکل محروم نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ نظریہ ہی غلط ہے کہ انسان کے جسم میں کوئی عضو زائد ہے اور وہ دوسرے کو دیا جاسکتا ہے۔ مزید براں ہمیں ہر شخص کے جسم میں تصرف کا اختیار صرف اس حد تک ہے جس حد تک کہ اس کے اپنے جسم کی اصلاح کے لئے تصرف ضروری ہے یا پھر قصاص کی صورت میں اَلْعَیْنَ بِالْعَیْنِ[3] "آنکھ کے بدلے آنکھ" لیکن کسی دوسرے شخص کو عطیہ دینے کے لئے ایک شخص کے اعضا کی کتر بیونت کرنا خواہ وہ خارجی اعضا ہوں یا داخلی اور خواہ وہ اس کی اجازت ہی سے کیوں نہ ہو ہرگز جائز نہیں۔ اس پر خلق اللہ میں تبدیلی کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔

رہا انسانی نعش سے استفاع کا سوال تو جہاں تک راقم سطور سمجھ سکا ہے کتاب و سنت میں اس کے جواز کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انسان کی لاش کو احترام کے ساتھ دفنانے کی طرف آغاز ہی سے انسان کی رہنمائی کی گئی تھی چنانچہ ہابیل کو قتل کرنے کے بعد جب قابیل کی سمجھ میں نہیں آیا کہ وہ اس کی لاش کو کیا کرے تو

---

[1] سورہ انفطار ، [2] سورہ تین۔۴ [3] مائدہ

فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْاَرْضِ لِيُرِيَهٗ كَيْفَ يُوَارِيْ سَوْءَةَ اَخِيْهِ قَالَ يٰوَيْلَتٰۤى اَعَجَزْتُ اَنْ اَكُوْنَ مِثْلَ هٰذَا الْغُرَابِ فَاُوَارِيَ سَوْءَةَ اَخِيْ فَاَصْبَحَ مِنَ النّٰدِمِيْنَ۔[1]

اللہ نے ایک کوا بھیجا جو زمین کریدنے لگا تاکہ اسے بتائے کہ اپنے بھائی کی لاش کس طرح چھپائے۔ وہ بولا افسوس مجھ پر میں اس کوے کی طرح بھی نہ ہو سکا کہ اپنے بھائی کی لاش چھپا دیتا! غرضیکہ وہ اس پر پشیمان ہوا۔

اور قرآن میں تدفین کے طریقہ کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے:

ثُمَّ اَمَاتَهٗ فَاَقْبَرَهٗ[2] ـــــــ پھر اس کو موت دی اور قبر میں دفن کرایا۔

واضح ہوا کہ خدا کی رہنمائی یہی ہے کہ مُردوں کو دفن کر دیا جائے اور سنتِ رسول نے اس کا طریقہ تفصیل کے ساتھ بتا دیا ہے۔ ایک حدیث میں لاش کی حرمت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

کسر عظم المیت ککسرہ حیا[3] ـــــ میت کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ شخص کی ہڈی توڑنا۔

معلوم ہوا کہ نعش کے معاملہ میں اصل حرمت ہے اس لئے نہ اس کے کسی عضو کو نکالنا جائز ہے اور نہ اس سے انتفاع جائز۔ پھر اس کی حرمت امانت، انسانیت کا احترام اور دیگر اخلاقی پہلوؤں کو لئے ہوئے ہے اس لئے کسی واضح اور محکم دلیل کے بغیر جواز کی کوئی صورت نہیں نکالی جا سکتی۔ اضطراری حالات میں جو چیزیں مردار خون وغیرہ جائز ہو جاتی ہیں ان پر انسان کے اعضاء اور اس کی نعش کو قیاس نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ انسان اور اس کی نعش کی حرمت اپنی نوعیت کے لحاظ سے مختلف اور ممتاز ہے اور نہایت شدید بھی۔ واضح تر الفاظ میں کہا جا سکتا ہے کہ شریعت نے ہمیں اس بات کا مکلف نہیں کیا ہے کہ ہم زندہ انسانوں کو فائدہ پہنچانے کے لئے مردے کی لاش ٹکڑے ٹکڑے کر دیں اور ان کو پیوند کاری کے لئے استعمال کریں۔ فطرۃً، اخلاقاً اور شرعاً یہ نہایت ہی گھناؤنا فعل ہے اور اس کو جائز قرار دینے کی صورت میں خواہ کتنی ہی قیود کے ساتھ کیوں نہ ہو مومن، کافر، عورت، مرد کی نعشوں کو بے دریغ استعمال کیا جائے گا اور پیوند کاری میں بھی ان کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا جائے گا۔ سوسائٹی کی خباثت تو اس انتہا کو پہونچ گئی کہ انسانی اعضاء بھی فروخت ہونے لگے ہیں اور لاشیں بھی۔ گویا انسان بھی کوئی بکاؤ مال ہے۔

---

[1] مائدہ: ۳۱ [2] عبس: ۲۱ [3] مشکوٰۃ کتاب الجنائز بحوالہ مؤطا، ابوداؤد، ابن ماجہ

اگر پیوند کاری میں منفعت کا کوئی پہلو ہے تو اخلاقی مضرت (اثم) کا پہلو اس سے بڑھ کر ہے اس لئے اس کو جائز نہیں قرار دیا جا سکتا۔ انسانی اعضاء کو قابل انتقال اور اس کی نعش کو لائق انتفاع قرار دینے کا گہرا اثر اس کی ذہنیت، اس کے جذبات اور اس کے اخلاق پر پڑے گا۔ آج انسان میں جو ذہنی خباثت جو اخلاقی بے حسی اور جو سنگدلی پیدا ہو گئی ہے وہ ایسے ہی گھناؤنے کاموں کا نتیجہ ہے اس لئے اجتہادی مسائل میں ہمارا انداز فنی بحث کا نہیں ہونا چاہئے بلکہ ہماری نگاہیں اثرات و نتائج پر مرکوز ہونی چاہئیں۔

آج اگر میت کے اعضاء کو پیوند کاری کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تو کل اس بات کا بھی امکان ہے کہ نئی طبی تحقیقات کے نتیجہ میں انسانی لاشوں کا گوشت دوا کے طور پر استعمال کیا جانے لگے اور اس کی ہڈیوں کو کیمیاوی عمل سے نسخۂ شفاء بنا لیا جائے جب کہ حدیث میں آتا ہے:

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الدواء الخبیث۔[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبیث دوا سے منع فرمایا ہے۔

اور بخاری میں ہے:

قال الزھری لایحل شرب بول الناس لشدۃ تنزل لانه رجس۔ قال اللہ تعالیٰ احل لکم الطیبٰت۔ وقال ابن مسعود فی السکر ان اللہ لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم۔[2]

زہری کہتے ہیں سخت تکلیف میں بھی انسان کا پیشاب پینا جائز نہیں کیوں کہ وہ نجس ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں۔ اور ابن مسعود نشہ آور چیزوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی ہے۔

انسان کو مردہ کی لاش پر کھڑا کرنے کے بجائے میڈیکل سائنس اپنا یہ کارنامہ دکھائے کہ ایک غیر صحت مند انسان کی روح ایک صحت مند انسان کی لاش میں منتقل کر دے تاکہ پیوند کاری کی ضرورت ہی نہ رہے اور پوری لاش انتفاع کے لئے صحیح سالم حالت میں مل جائے پھر یہ مسئلہ اس طرح حل ہوگا کہ

---

[1] مشکوٰۃ کتاب الطب بحوالہ احمد، ابوداؤد، ترمذی۔ ابن ماجہ۔

[2] بخاری۔ کتاب الاشربہ۔

نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لئے دجال کا انتظار کرنا پڑے گا۔

خلاصہ یہ کہ:

۱۔۔۔ انسانی اعضاء کی پیوند کاری کی اس صورت کو کہ زندہ انسان کا کوئی عضو نکال کر کسی دوسرے شخص کو لگایا جائے شرعاً جائز نہیں قرار دیا جا سکتا۔

۲۔۔۔ انسانی نعش کے اعضاء کو پیوند کاری کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں اور نہ اس سے انتفاع کی کوئی دوسری صورت جائز ہے۔

۳۔۔۔ خون دینا BLOOD TRANSFUSION اضطراری حالت میں جائز ہے کیوں کہ خون کوئی عضو نہیں ہے نیا خون پیدا ہوتا رہتا ہے جو نکالے ہوئے خون کی تلافی کرتا ہے لیکن کوئی عضو مثلاً آنکھ یا گردہ نکالنے کی صورت میں نئی آنکھ یا نیا گردہ پیدا نہیں ہوتا۔ نیز اس لئے بھی کہ فصد کھلوانا جائز ہے۔

اعضا کی پیوند کاری کتاب و سنت کی روشنی میں

از ——————— مولانا مفتی محمد ظفیر الدین مفتی دارالعلوم دیوبند

زمانہ بڑی تیزی کے ساتھ رو بہ ترقی ہے، نئی ایجادوں نے انسانوں کو متحیر کر رکھا ہے کل تک جس چیز کا تصور بھی مشکل تھا، وہ حقیقت بن کر سامنے آرہی ہے، جدید تحقیقات و انکشافات سے آنکھیں بند کرنا بھی ممکن نہیں، اور ان سے کام نہ لینا بھی ناشکری ہوگی، البتہ یہ دیکھنا اور سمجھنا ہم مسلمانوں کے فرائض میں داخل ہے کہ جن چیزوں سے جس جس طرح کام لیا جا سکتا ہے وہ کتاب وسنت کے خلاف تو نہیں ہے یا عہد صحابہ اور بعد کے ائمہ نے جو اصول و قواعد متعین کئے ہیں اس سے ٹکراتا تو نہیں ہے۔

نئی ایجادات سے اگر کتاب وسنت اور اقوال صحابہ کے دائرہ میں رہ کر فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے تو ہمیں اس سے ضرور فائدہ اٹھانے کی جدوجہد کرنا چاہئے، مثال کے طور پر ٹیلی ویژن آج لہو ولعب میں استعمال ہوتا ہے ہم اس کے لگانے اور دیکھنے کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں لیکن کل اگر اس کا استعمال کتاب وسنت کے دائرہ میں رہ کر ہو سکتا ہے مثلاً حدیث کا درس دیا جانے لگے، تفسیر بیان کی جائے اور وعظ و نصائح کے کام لیے جائیں تو جائز ہونے کا فتویٰ دینا ہوگا، ریڈیو سے خبریں اور تفسیر سننے کو جائز کہتے ہیں اور مخرب اخلاق افسانے اور گانے سننے کو حرام لکھتے ہیں۔

یہی صورت حال اعضا کی پیوند کاری کا ہے، ناجائز چیز لگائی جائے تو اس کی اجازت شریعت نہیں دے گی۔ لیکن اگر جائز اشیاء سے اعضا کی پیوند کاری کا کام لیا جائے تو پھر اسے ناجائز لکھنے اور کہنے کی کوئی وجہ نہیں ——— ایک صحابی کی ناک کٹ گئی تھی۔ انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی۔ مگر وہ بھی راس نہ آئی۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے سونے کی ناک بنوا کر لگائی[1]، حالانکہ سونے کا استعمال مردوں کے

[1] مشکوٰۃ باب الخاتم

لئے حرام قرار دیا گیا ہے۔

ہم عام طور پر مصنوعی دانت بنوا کر خود بھی لگاتے ہیں اور دوسرے مسلمانوں کو بھی اس کی اجازت دیتے ہیں جو پاک مسالوں سے تیار ہوتے ہیں۔ اب تو معلوم ہوا ہے کہ انسانی جسم کے تقریباً تمام کارآمد اعضاء مصنوعی بننے شروع ہو گئے ہیں اور انھیں ہم استعمال کرتے ہیں۔

ترمذی شریف میں سونے کے تاروں سے دانتوں کے باندھنے کا ذکر کیا گیا ہے اور لکھا ہے:

وقد روی عن غیر واحد من اهل العلم انهم شدّوا اسنانهم بالذهب[۱]

فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں مختلف مواقع میں سونے چاندی کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے اور بہت سارے مواقع میں اس کے استعمال سے روکا گیا ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ پہلی دوسری صدی ہجری میں ہی یہ سارے مسائل سامنے آ چکے تھے، اور امام ابوحنیفہ اور آپ کے تلامذہ بحث و مباحثہ کے بعد اپنی آراء لکھ چکے تھے۔

عالمگیری میں صریح جزئیہ ہے:

قال محمد ولا بأس بالتداوی بالعظم اذا کان عظم شاة اوبقرة اوبعیر او فرس اوغیره من الدواب إلّا عظم الخنزیر والآدمی فانه یکره التداوی بهما[۲]

امام محمد کہتے ہیں کہ ہڈیوں سے علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جبکہ ہڈی بکری، گائے، اونٹ، گھوڑا یا ان کے علاوہ دیگر جانوروں کی ہو، سوائے خنزیر اور آدمی کی ہڈی کے۔ ان سے علاج کروہ (تحریمی) ہے۔

البتہ اس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ مذبوح جانور کی ہڈی ہو۔

اذا کان الحیوان ذکیا لانه عظم طاهر رطبا کان أو یابسا یجوز الانتفاع به۔

جبکہ حیوان شرعی طریقہ سے ذبح کیا ہوا ہو، اس لئے کہ وہ ہڈی پاک ہے تر ہو یا خشک، اس سے انتفاع جائز ہے۔

آگے ہے:

---

[۱] ترمذی

[۲] عالم گیری

واما اذا کان الحیوان میتاً فانما یجوز الانتفاع بعظمہ اذا کان یابسا ولایجوز اذا کان رطباً[1]

شامی نے امام کرخی کا قول نقل کیا ہے :

قال الکرخی اذا سقطت ثنیتہ جل یأخذ من شاۃ زکیۃ یشدہ مکانہا[2]

کرخی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے سامنے کے دانت جھڑ جائیں تو وہ مذبوح بکری کے دانت اس کی جگہ لگا لے۔

معلوم ہوا جس طرح پاک مصنوعی اعضاء کا استعمال شرعاً جائز ہے، مذبوح جانوروں کے اعضاء کا استعمال بھی کیا جاسکتا ہے شرعاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

زندہ جانوروں کا کوئی حصہ البتہ کاٹ کر اعضاء کی پیوندکاری میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے کہ وہ مردار کے حکم میں ہے۔ المنفصل من الحی کمیتۃ[3]۔

حدیث نبوی ہے :

ما یقطع من البہیمۃ وھی حیۃ فھو میتۃ[4]۔

بحث جو کچھ ہے وہ ایک انسان کے کسی عضو کا دوسرے انسان میں استعمال کرنے سے متعلق ہے جہاں تک مسئلہ ہے خود اپنے کسی حصۂ جسم کا دوسرے حصہ میں استعمال کرنے کا اس میں کوئی اشکال نہیں ہوتا۔ جیسا کہ درمختار کا جزئیہ اوپر گذرا۔

المنفصل من الحی کمیتۃ الا فی حق صاحبہ[5]۔

زندہ سے الگ ہونے والا جسم کا حصہ مردار ہوتا ہے مگر اس عضو والے کے حق میں نہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اپنے جسم میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اس طرح انسان صحت مند ہوجاتا ہے اور اس میں کوئی عیب پیدا ہوتا ہے اور نہ بکری خریداری کی بات سامنے آتی ہے۔

---

[1] عالم گیری [2] شامی

[3] درمختار [4] ترمذی

[5] درمختار

ایک جسم کے خون کا استعمال دوسرے جسم میں جائز کہا گیا ہے اور اس کا فتویٰ بھی دیا جاتا ہے۔
اس کو اس جزئیہ سے لیا گیا ہے جس کے متعلق صراحت ہے:

يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا اخبر طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه وان قال الطبيب يتعجل شفاءك فيه وجهان[1]۔

خون بھی حرام اور پیشاب بھی۔

حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير[2]۔

پیشاب کی حرمت ظاہر ہے، ساری کتابوں میں اس کی صراحت ہے، اگر مجبوری میں مسلمان طبیب جب یہ کہے کہ اس کے سوا دوسری دوا نہیں ہے تو مجبوری میں شرعاً اجازت ہوگی۔

یہاں اپنے خون یا پیشاب کی صراحت نہیں ہے۔ دونوں ہی مراد ہو سکتے ہیں جس طرح فقہائے نے عورت کے دودھ کے استعمال کو بطور دوا استعمال کی اجازت دی ہے۔

ولا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة ويشربه للدواء[3]۔

اس میں کوئی حرج نہیں کہ مرد عورت کا دودھ دواءً پئے۔

اوپر عرض کیا جا چکا ہے:

الا عظم الخنزير والآدمي فانه يكره التداوي بهما[4]۔

کہ خنزیر کا تمام حصہ نجس عین ہے اس لئے جائز نہیں اور انسان کا بوجہ احترام آدمیت ناجائز قرار دیا گیا ہے۔
فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں انسانی اجزاء کی خرید و فروخت کو انسانی عظمت کے پیش نظر عام طور پر ناجائز و حرام قرار دیا گیا ہے، خواہ وہ زندہ انسان کا حصہ ہو یا مرنے والے کا۔

والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي اكراما له فكذالك لا يجوز التداوي بعظم الميتة[5]۔

انسان اپنی موت کے بعد بھی ویسا ہی قابل احترام ہے جس طرح اپنی زندگی میں تھا۔ پس جس طرح زندہ انسان کے جزء سے اکراماً دوا کرنا جائز نہیں ہے ایسے ہی مردہ کی ہڈی سے علاج جائز نہیں ہے۔

---

[1] عالمگیری [2] المائدہ [3] عالمگیری [4] عالمگیری [5] شرح السیر الکبیر

مضطر جس کے لئے مردار تک کھانے کی مخمصہ میں اجازت دی گئی ہے اس شخص کے متعلق فقہاء، لکھتے ہیں :

مضطر لم یجد میتۃ وخاف الھلاک فقال لہ رجل اقطع یدی وکلھا او قال منی قطعۃ وکلھا لایسعہ ان یفعل ذالک ولا یصح الامر بہ کما لایسع للمضطران یقطع قطعۃ من نفسہ فیاکل[1]

کوئی مضطر اگر میتہ نہ پائے اور اسے اپنی ہلاکت نفس کا خوف ہو، ایسی حالت میں اگر کوئی شخص اس سے کہے کہ میرے ہاتھ کاٹ لو، اور کھالو، یا یہ کہے کہ ایک حصہ کاٹ کر کھا لو تو مضطر کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا اور نہ یہ حکم دینا صحیح ہوگا اور نہ مضطر کے لئے یہ درست ہوگا کہ وہ اپنے ہی جسم کا کوئی حصہ کاٹ کر کھالے۔

فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کو دھمکی دی جائے کہ فلاں کو قتل کر دو ورنہ تم کو قتل کر دیا جائے گا تو کیا اس کے لئے جائز ہوگا کہ اس کو قتل کر ڈالے اور اپنی جان بچالے ؟ فقہاء لکھتے ہیں، ایسا کرنا جائز نہ ہوگا اس سلسلہ میں فقہاء کے پیش نظر کتاب وسنت کی یہ تصریحات ہیں :

ولقد کرّمنا بنی أدم[2]	ہم نے بنی آدم کو مکرم بنایا
کسر عظم المیت ککسر عظم الحی۔[3]	مردہ کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑنا۔
اذی المؤمن فی مماتہ کأذاہ فی حیاتہ[4]	مومن کو مردہ حالت میں ایذا دینا اس کی زندگی میں ایذا دینے کی طرح ہے۔

ایک بڑی وجہ اس سلسلہ میں یہ بھی ہے کہ انسانی اعضاء جو اس کے پاس بطور امانت ہیں اس کو حکم الٰہی کے خلاف ناجائز میں استعمال کی جرأت کر رہا ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ اس کے جواز کے فتویٰ کے بعد انسانی عظمت خاک میں مل کر رہ جائے گی۔ اور انسانی اعضاء کی بیع وشراء شروع ہو جائے گی، خود انسان بھی پیٹ بھرنے، بچوں کے فاقہ اور شراب وغیرہ کی لت کی وجہ سے اپنے اعضاء فروخت کرنا شروع کر دے گا۔

دوسری طرف آخرت پر جن کا عقیدہ نہیں ہے، یا ہے مگر روپے کی خاطر سارے ناجائز کو اپنے لئے جائز کر لیتے ہیں، وہ انسانوں کا اغوا کر کے اعضاء انسانی کی تجارت شروع کر دیں گے اور حکومت وقت کا کوئی

---

[1] عالمگیری وغیرہ [2] بنی اسرائیل [3] موطا [4] مصنف ابن ابی شیبہ کتاب الجنائز ۳/۳۶۷

قانون اس کو بچا نہیں سکے گا، خواہ وہ قانون کتنا ہی سخت اور مضبوط کیوں نہ ہو، غریب اور کمزور انسان کا جینا مشکل ہو جائے گا اور سرمایہ دار اور قوی گھرانے غریبوں اور کمزوروں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیں گے۔

پہلے زمانہ میں غلامی کے مسئلہ پر اعتراض کیا کرتے تھے، یہ مسئلہ غلامی سے بھی بدتر ہو جائے گا، اور انسان صحیح معنی میں انسان باقی نہ رہ جائے گا۔

جو حضرات ایک انسان کے اعضاء کی دوسرے انسان میں پیوند کاری کو جائز کہتے ہیں وہ کتاب وسنت اور فقہ و فتاویٰ کی کھلی مخالفت کرتے ہیں۔ یہ کہنا کہ حکم عمل پر نہیں ارادہ اور نیت پر ہوتا ہے۔ میرے نزدیک قطعاً صحیح نہیں۔ اس طرح کے مسائل کا حکم ظاہر پر ہوتا ہے، ارادہ و نیت پر نہیں ہوتا کہ یہ دیکھنے کی چیز نہیں۔ یہ کیسی دانشمندی ہوگی کہ ایک انسان کی صحت یابی کے لئے دوسرے کی صحت سے کھیلا جائے اور مستقبل میں اس کو بیماری کا لقمۂ تر بنایا جائے۔ امور آخرت میں باطن کو دیکھا جا سکتا ہے اور دیکھا جاتا ہے لیکن امور دنیا میں ظاہر ہی پر حکم لگایا جائے گا۔

آدم علیہ السلام سے اب تک دنیا پر ہزاروں سال گذر چکے، انسان اپنی ضرورتیں پوری کر تا رہا، اس ظلم اور جور و تعدی کا تصور تک انسانی ذہن میں نہیں آیا، یہ ظلم خواہ اپنے اوپر ہو یا غیر کے اوپر۔ ایک شخص تو تکلیف میں ہے ہی، دوسرے کو بھی تکلیف میں مبتلا کرنے کا راستہ کھولا جا رہا ہے۔

یہ کہنا کہ عورت کے پیٹ کو چاک کرنے کی فقہاء نے بعض اوقات اجازت دی ہے تشریح یہ ہے کہ جب تک بچہ عورت کے پیٹ میں ہے زندہ یا مردہ، اس کا جز بدن ہے، علیحدہ نہیں، دونوں ایک کے حکم میں ہیں۔ الگ الگ نہیں، لہٰذا اس مسئلہ خاص کو اس پر قیاس کرنا قطعاً صحیح نہیں ہے۔

پوسٹ مارٹم کوئی شرعی مسئلہ نہیں ہے کہ درمیان میں اس کو لاکر غلط فہمی پیدا کی جائے اور اس پر قیاس کیا جائے۔

اس کو ایثار کا نام دینا بھی نفس کا کھلا فریب ہے۔ راحت سے محروم کے لئے زندہ اور مردہ انسان کے اعضاء کا بخشنا تو ایثار ہے مگر کیا محروم الراحۃ شخص پر یہ فرض نہیں ہے کہ وہ زندہ اور مردہ انسان پر رحم کھائے اور اس کے احترام آدمیت کی لاج رکھے۔ یہ یک طرفہ فیصلہ حیرت انگیز ہے۔

جن فقہاء نے ایک مضطر کو زندہ انسان کے گوشت کھانے یا مردہ انسان کے کھانے کی اجازت دی ہے ان کی یہ ہمدردی ہرگز قابل توجہ نہیں ہے۔ ان کی یہ ہمدردی یک طرفہ ہے، انسانیت کے احترام

کا تقاضا یہ تھا کہ سب پر نظر رکھی جاتی، کسی زندہ و صحت مند کو دوسرے بیمار زندہ کا لقمہ تر بنانا، یا احترام انسانیت پر قلم پھیر دینا ہرگز مناسب نہیں۔

جس حکومت کا قانون خون ریزی، آتش زنی اور لوٹ مار کو بند نہیں کرسکتا، اس کے قانون سے اس کی توقع رکھنا کہ اجازت کا بے جا استعمال نہ ہوگا عقل میں آنے کی بات نہیں، وہ منظر کس قدر بھیانک ہوگا کہ ادھر مرنے والے کی روح نے پرواز کیا اور وہیں ہاتھوں ہاتھ پہلے سے تیار ڈاکٹر اس مردہ کی آنکھیں نکالیں گے، سینہ چاک کرکے گردے باہر کردیں گے اور بہت سے کمزور و غریب کے جسم کے ٹھنڈا ہونے کا انتظار کئے بغیر اپنے آلات کا استعمال شروع کردیں گے۔

ان لوگوں کی عقل و فہم پر حیرت ہے جو اعضا، کے عطیہ اور ہبہ کو بال کٹنے، ختنہ کرنے یا زخم یا آپریشن کے چیر پھاڑ پر قیاس کرتے ہیں۔

اس باب میں علماء احناف کے فہم و فراست کی داد دینی پڑتی ہے کہ انھوں نے ہر ہر قدم پر نصوص اور انسانی احترام کو ملحوظ رکھا ہے۔

اعضاء کی پیوندکاری

از ـــــــــــــــــــــــــ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

۱ ـــــ انسانی جسم میں ازراہ علاج جمادات یا انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات کے اعضاء کی پیوندکاری ان امور میں سے ہے جن کے جواز میں کوئی کلام نہیں، اس میں گو اختلاف ہے کہ انسان خود اپنے جسم کے کٹے ہوئے اور علاحدہ شدہ حصہ کی دوبارہ اپنے جسم میں پیوندکاری کرسکتا ہے یا نہیں؟ طرفین اس کو جائز نہیں سمجھتے اس لئے کہ جسم کا جو حصہ جسم سے کٹ گیا ہے اب اس کو دفن کیا جانا واجب ہے، اس کے دوبارہ استعمال میں اس سے انحراف پایا جاتا ہے۔

فاذا انفصل استحق الدفن ککلہ والاعادۃ صرف لہ عن جہۃ الاستحقاق

پس جب کہ کوئی جزء بدن سے جدا ہوگیا تو وہ مستحق دفن ہوگیا جیسے کل بدن اور اس جزء کو دوبارہ استعمال کرنا اس کو اس کے استحقاق سے روکنا ہے۔

امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ انسان کا خود اپنے جزء سے انتفاع از قبیل اہانت نہیں ہے:

ولا اہانۃ فی استعمال جزءمنہ۔[1]

اپنے جزء کے استعمال میں اس کی توہین نہیں ہے۔

لیکن اس باب میں بھی فتویٰ ابویوسف ہی کی رائے پر ہے اور عام طور پر فقہاء نے اس کو جائز ہی

---

[1] بدائع الصنائع ۱۳۲/۵

رکھا ہے۔

۲۔۔۔ اصل مسئلہ ایک انسان کے اعضا کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوندکاری کا ہے، جن حضرات نے اعضا کی پیوندکاری کو بھی ضرورۃً جائز قرار دیا ہے ان کے پیش نظر وہ فقہی قواعد ہیں جن کے مطابق "ضرورت" کی وجہ سے ناجائز چیزیں جائز قرار پاتی ہیں (الضرورات تبیح المحذورات) یا مشقت پیدا ہو جائے تو یسر و آسانی کی راہ اختیار کی جاتی ہے (المشقۃ تجلب التیسیر) اور اس سلسلہ میں پیش نظر قرآن مجید کی وہ آیات ہیں جن میں جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیزوں کے کھانے یا حالت اکراہ میں کلمۂ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

۳۔۔۔ جن لوگوں نے اعضا کی پیوندکاری سے منع کیا ہے گو انھوں نے اس کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، انسان کے علاحدہ شدہ اعضا کا ناپاک ہونا، حرام ہونا، انسان کا خود اپنے جسم کا مالک نہ ہونا اور اللہ کی طرف سے اپنے وجود کا امین ہونا، لیکن یہ ساری دلیلیں وہ ہیں کہ خود فقہاء متقدمین نے مختلف جزئیات میں انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے ان تمام امور کی اباحت کو قبول کیا ہے، ناپاک و حرام اشیاء سے علاج کی اجازت بھی دی ہے اور اپنے جسم میں ایسے تصرف کی اجازت بھی دی ہے جو کسی نص صریح سے متعارض نہ ہو، اصل علت جو مانعین کے پیش نظر ہے وہ انسانی حرمت و کرامت کا تحفظ ہے، اکثر فقہاء نے انسانی اجزاء سے انتفاع کو اسی لئے منع کیا ہے کہ انسان متاع خرید و فروخت بن جائے یہ اس کی شان تکریم کے خلاف ہے، کتب فقہ میں کثرت سے ایسی عبارتیں موجود ہیں بطور نمونہ نقل کی جاتی ہیں:

وشعر الانسان والانتفاع بہ ای لم یجز بیعہ والانتفاع بہ لان الآدمی مکرم غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شئ من اجزائہ مہانا مبتذلا۔[۱]

یعنی انسان کے بال سے انتفاع جائز ہے نہ اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ آدمی مکرم ہے نہ کہ قابل صرف کوئی چیز پس نہیں جائز ہے کہ اس کے اجزاء میں سے کسی بھی جزء کو ذلیل کیا جائے اور استعمال کیا جائے۔

ان شعر الآدمی لاینتفع بہ اکراما للآدمی[۲] الانتفاع باجزاء الآدمی لم یجز

---

[۱] البحر الرائق ۶/۸۱ ۔ [۲] المبسوط ۱۵/۱۲۵

للنجاسة وقيل للكرامة وهو الصحيح[1]۔

بے شک آدمی کا بال اس کی کرامت کی وجہ سے قابل انتفاع نہیں ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ آدمی کے اجزائے انتفاع جائز نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے، کہ یہ اس کی کرامت کی وجہ سے ہے اور یہی صحیح ہے۔

اور چوں کہ حرمت و کرامت میں زندہ و مردہ دونوں مساوی ہیں اس لئے زندہ انسان کے اعضا اس مقصد کے لئے استعمال کئے جا سکتے ہیں نہ مردہ کے، اس سلسلہ میں سب سے واضح روایت وہ حدیث ہے کہ "مردہ کی ہڈی کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندگی میں اس شخص کی ہڈی کو توڑ دینا۔ کسر عظم المیت ککسر عظم الحی"۔

۴ــــ اس مسئلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں:

اول یہ کہ کیا موجودہ زمانہ میں پیوندکاری کا بھی طریقہ "اہانت انسان" میں داخل ہے؟ دوم یہ کہ انسانی جان کے تحفظ کے لئے اہانت محترم کو گوارا کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

۵ــــ پیوندکاری کے اہانت انسان ہونے کے سلسلہ میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ شارع نے انسان کو مکرم و محترم تو ضرور قرار دیا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کی توہین کو جائز نہیں رکھتا لیکن کتاب و سنت نے تکریم و اہانت کے سلسلہ میں کوئی بے لچک حدود مقرر نہیں کی ہیں اور اہل علم کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ نصوص نے جن امور کو مبہم رکھا ہو اور قطعی فیصلہ نہ کیا ہو انسانی عرف و عادت ہی سے اس کی توضیح ہوتی ہے، ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے مختلف فقہاء کے نقطۂ نظر پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

قال الفقهاء ايضا كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا فى اللغة يرجع فيه الى العرف كالحرز فى السرقة[2]۔

فقہاء نے کہا ہے کہ جو چیز شریعت میں مطلقاً وارد ہوئی ہے اور اس کے لئے شریعت میں نہ کوئی ضابطہ ہے نہ لغت میں تو اس میں عرف کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا جیسے کہ سرقہ میں حفاظت۔

۶ــــ پھر اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ عرف و عادت کی بعض صورتیں زمانہ و علاقہ کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی معاملہ میں علاقہ و وقت کی تبدیلی کی وجہ سے دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، کبھی اس کو

---

[1] ہندیہ ۳۵۴/۵ [2] اصول الفقہ الاسلامی ۸۳۱/۲۔

بہتر اور درست سمجھا جاتا ہے اور کبھی اس کو قبیح و نادرست، امام ابو اسحاق شاطبی فرماتے ہیں :

والمتبدل منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن الى قبح وبالعكس مثل كشف الراس فانه يختلف بحسب البقاع في الواقع فهو الذى المروأت قبيح فى البلاد المشرقية وغير قبيح فى البلاد المغربية فا لحكم الشرعى يختلف باختلاف ذالك فيكون عند اهل المشرق قادحاً فى العدالة وعند اهل المغرب غير قادح۔[1]

بعض چیزیں حسن سے قبیح کی طرف متبدل ہوتی ہیں اور بعض اس کے برعکس جیسے سر کا کھولنا مشرقی ممالک میں قبیح ہے مگر مغربی ممالک میں قبیح نہیں ہے اسی اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہو جائے گا، چنانچہ اہل مشرق کے نزدیک سر کا کھولنا عدالت کے لئے نقصان دہ ہوگا اور اہل مغرب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا۔

۷ ـــــ پس جب اہانت واکرام کے متعلق شریعت نے کوئی متعین اصول وضع نہیں کئے ہیں تو ضروری ہے کہ ہر زمانہ کے عرف و عادت ہی کی روشنی میں کسی بات کے باعث توہین ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔ اور عین ممکن ہے کہ ایک ہی چیز جو کسی زمانہ میں توہین شمار ہوتی ہو، بعد کے زمانہ میں اس کا شمار توہین میں نہ ہو ـــــ فقہاء نے اجزاء انسانی سے انتفاع کو بے شک منع کیا ہے، لیکن یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں انسانی اعضاء سے انتفاع کو اس کی توہین تصور کیا جاتا تھا اور اس دور میں ایسے طریقے بھی رائج نہیں ہوئے تھے کہ شائستہ طور پر انسانی اجزاء سے انتفاع کیا جا سکے، ہمارے زمانہ میں اس عمل کو انسان کی توہین نہیں سمجھا جاتا، اگر کوئی شخص اپنا عضو کسی اور کو دیدے تو نہ وہ خود اپنی اہانت کا احساس کرتا ہے نہ لوگ ایسا محسوس کرتے ہیں، بلکہ اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہوجاتا ہے اسی لئے بڑے بڑے قائدین اور زعماء اپنے اعضاء کے سلسلہ میں اس قسم کی وصیت کر جاتے ہیں اور یہ چیز ان کے لئے نیک نامی کا باعث ہوتی ہے اور انسانیت نوازی کی دلیل سمجھی جاتی ہے، ایک انسان کے جسم کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جا سکتا ہے، اب اس پر قریب قریب اتفاق ہو چکا ہے حالاں کہ جزء انسانی سے انتفاع کو مطلقاً "توہین انسانی" باور کیا جائے تو اسے بھی ناجائز ہونا چاہئے کہ جزء انسانی ہونے میں دونوں کی حیثیت

---

[1] الموافقات ۲/۲۰۹، ۲۱۰

یکساں ہے، اس میں شبہ نہیں کہ بعض بزرگوں نے خون اور کسی اور عضو سے انتفاع میں فرق کیا ہے اور خون کو دودھ پر قیاس کیا ہے مگر استدلال محل نظر ہے کیوں کہ دودھ انسانی جسم میں رکھا ہی اس لئے گیا ہے کہ وہ جسم سے خارج ہو اور اس کا استعمال ہو، اس کا استعمال نہ کیا جانا صحت انسانی کے لئے مضر ہے جب کہ 'خون' قوام حیات ہے اور اس کو جسم میں باقی رکھنے پر ہی حیات انسانی موقوف ہے، اس لئے خون دودھ کی نہیں بلکہ دوسرے ٹھوس اور سیال اجزاء انسانی کی نظیر ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحبؒ گو اعضاء کی پیوندکاری کو درست نہیں سمجھتے تاہم وہ بھی مطلقاً اجزاء سے انتفاع کو حرام نہیں کہتے ہیں اور اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی اجزاء انسانی کا استعمال ایسا بھی ہو سکتا ہے جو مستلزم اہانت نہ ہو، مفتی صاحبؒ کا بیان ہے "یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے اس لئے وارد نہ ہونا چاہئے کہ استعمال کی جو صورت کہ مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بہ ضرورت وہ استعمال ناجائز نہیں"[1] پس چوں کہ موجودہ زمانہ میں اجزاء انسانی سے انتفاع کے ایسے طریقے ایجاد ہو گئے ہیں جو مستلزم اہانت نہیں ہیں اور نہ عرف میں ان کو اہانت سمجھا جاتا ہے اس لئے اصولی طور پر ان کو درست اور جائز ہونا چاہئے۔

۸۔۔۔ دوسرے فقہی نظائر کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی جان کے تحفظ اور بقا کے لئے قابل احترام چیزوں کی اہانت بھی قبول کی جا سکتی ہے، قرآن مجید کی حرمت انسانی اعضاء کی حرمت سے زیادہ صراحت کے ساتھ حدیث سے ثابت ہے، یہاں تک کہ بے وضو قرآن مجید کو چھونا اور حالت جنابت میں پڑھنا بھی جائز نہیں، لیکن فقہاء نے ازراہ علاج خون اور پیشاب سے بھی آیات قرآنی کو لکھنے کی اجازت دی ہے:

والذی رعف فلا یرقا دمہ فاراد ان یکتب بدمہ علی جبہتہ شیئا من القرآن قال ابوبکر یجوز، وقیل لو کتب لہ بالبول قال لو کان بہ شفاء لا بأس بہ قیل لو کتب علی جلد میتۃ قال ان کان منہ شفاء جاز[2]۔

جس شخص کو نکسیر ہو اور خون بند نہ ہوتا ہو، وہ اگر اپنے خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کا کوئی حصہ لکھنا چاہے

---

[1] کفایۃ المفتی ۱۴۳/۹
[2] خلاصۃ الفتاویٰ ۳۶۱/۴

تو ابوبکر کہتے ہیں کہ جائز ہے۔ ان سے سوال کیا گیا اگر پیشاب سے لکھے، تو کہا اگر اس سے شفا ہوتی ہو تو کوئی حرج نہیں، ان سے سوال کیا گیا اگر مردار کے چمڑے پر لکھے تو کہا اگر شفا ہوتی ہو تو جائز ہے۔

علامہ سمرقندی نے ایک خاص جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے جس اصول سے استدلال کیا ہے وہ یہی ہے کہ ایک انسان کی بقاء کے لئے دوسرے کی تکریم کے پہلو کو نظرانداز کیا جاسکتا ہے، فرماتے ہیں:

لو ان حاملا ماتت فی بطنها ولد یضطرب فان کان غالب الظن انه ولد حی وهو فی مدة یعیش غالبا فانه یشق بطنها لان فیه احیاء الآدمی بترک تعظیم الآدمی اهون من مباشرة سبب الموت[1]۔

اگر کوئی حاملہ مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو جو حرکت کرتا ہو۔ اگر غالب ظن یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے اور اتنی مدت کا ہے جس میں عام طور پر بچہ زندہ رہ جاتا ہے تو اس حاملہ کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا اس لئے کہ اس میں ایک انسان کو زندگی بخشنا ہے۔ اور کسی زندہ کی موت کا سبب بننے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے کہ آدمی کی عظمت کے تقاضہ کو چھوڑ دیا جائے۔

ماں کی موت ہو جائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زندہ ہے، تو فقہاء نے عورت کے آپریشن کی اجازت دی ہے اور استدلال یہ کیا ہے کہ یہاں تعظیم میت کو ایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کیا جارہا ہے لان ذالک تسبب فی احیاء نفس محترمة بترک تعظیم المیت[2]۔ اسی اصول سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ مضطر کسی مردہ انسان کو اپنی جان بچانے کے لئے کھا سکتا ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نہیں کھا سکتا، شوافع اور بعض احناف کے یہاں کھا سکتا ہے اس لئے کہ زندہ کی حرمت مردہ سے بڑھ کر ہے وقال الشافعی وبعض الحنفیة یباح وهو اولی لان حرمة الحی اعظم[3]۔ فقہاء حنابلہ میں ابوالخطاب نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے۔ واختار ابوالخطاب ان له اکله[4]۔ امام قرطبی لکھتے ہیں:

---

[1] تحفة الفقهاء ۳۴۳/۲

[2] البحر الرائق ۲۰۵/۸

[3] المغنی ۳۳۵/۶

[4] حوالہ سابق

ثم اذا وجد المضطر ميتة وخنزيرا ولحم ابن آدم اكل الميتة لانها حلال في حال والخنزير وابن آدم لايحل بحال ولايأكل ابن آدم ولو مات قاله علماءنا وبه قال احمد وداؤد..... وقال الشافعي يأكل لحم ابن آدم[1]۔

جب کوئی شخص اضطراری حالت میں ہو اور وہ مردار، خنزیر یا اور آدمی کا گوشت پائے تو (ان میں سے) مردار کو کھائے گا اس لئے کہ وہ بعض موقع پر حلال ہو جاتا ہے۔ بخلاف خنزیر اور آدمی کے جو کسی حال میں حلال نہیں ہے نہ انسان کے لئے اس کا کھانا جائز ہے چاہے وہ مر جائے، یہ ہمارے علماء کا قول ہے اور یہی قول امام احمد اور داؤد کا ہے ..... امام شافعی آدمی کے گوشت کھانے کو جائز کہتے ہیں۔

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس مسئلہ میں شوافع کی ہی رائے اختیار کی ہے کہ اگر اس سے بچ جانے کی امید ہے تو کھالے۔ الصحیح عندی ان لایاکل الآدمی الا اذا تحقق ان ذالک ینجیه ویحییه[2]۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا شخص مضطر کو مل جائے جس کا خون کسی جرم کی وجہ سے جائز ہے تو اس کو قتل کر کے اس کا گوشت کھا کر اپنی زندگی کا تحفظ بھی جائز ہے[3]۔ اور ناقلین نے تو یہاں تک نقل کر دیا ہے کہ امام شافعیؒ نے جان بچانے کے لئے انبیاء کرام کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے اباح الشافعی اکل لحوم الانبیاء[4] معلوم ہوتا ہے کہ چوں کہ اس پر اہل علم نے گرفت کی اس لئے بعد کو فقہاء شوافع نے انبیاء کی میت کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دے دیا، ابن نجیم لکھتے ہیں:

قالوا یخرج مالوکان المیت نبیا فانه لایحل اکله للمضطر لانه حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجة المضطر[5]۔

انھوں نے کہا کہ اس سے نبی کی نعش مستثنیٰ ہے، اس کا کھانا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کے نزدیک انبیاء کے نعش کی حرمت مضطر کی روح سے بڑھی ہوئی ہے۔

۹۔۔۔ زندہ انسانوں کے عضو کی منتقلی میں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء نے مکرہ کے لئے اس کو جائز

---

[1] الجامع لاحکام القرآن ۲/۲۲۹ [2] حوالہ سابق

[3] دیکھئے المغنی ۹/۳۳۵، قرطبی ۲/۲۲۹

[4] المغنی ۸/۶۰۲، طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، الریاض۔ [5] الاشباہ والنظائر، ص ۸۴۔

قرار نہیں دیا ہے کہ وہ کسی شخص کی اجازت سے بھی اس کے جسم سے کچھ حصہ کاٹ کھائے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

اما الفرع الذی لایباح ولایرخص بالاکراہ اصلا فہو قتل المسلم لغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما وکذا قطع عضو من اعضائہ ولو اذن لہ المکرہ علیہ فقال للمکرہ افعل لایباح لہ ان یفعل[1]۔

بہرحال وہ فرع جو مباح نہیں ہے اور نہ اکراہ کی وجہ سے اس میں کسی بھی صورت میں رخصت دی جاتی ہے تو وہ فرع ناحق کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے چاہے اکراہ ناقص ہو یا تام اور ایسے ہی انسان کے اعضاء میں سے کسی عضو کو کاٹنا اگرچہ مکرہ علیہ اسے اجازت دیتے ہوئے کہہ دے کہ کاٹ لو تو کاٹنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

اس لئے اگر مرنے والے کے اعضاء کی پیوند کاری کو جائز بھی قرار دیا جائے تو بھی اس بات کو جائز نہیں ہونا چاہئے کہ زندہ شخص کا عضو دوسرے شخص کو منتقل کیا جائے، گو وہ خود اس پر رضامند ہو ——— لیکن ضروری ہے کہ فقہاء کی اس طرح کی تعبیر کو ہم اس زمانہ میں موجودہ زمانہ کی تحقیق اور اکتشاف کے تناظر میں دیکھیں، پیوند کاری کے طریقہ میں ہلاکت یا ضرر شدید کا اندیشہ نہیں اور کسی کے جسم سے گوشت کاٹ کھانے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا قوی اندیشہ ہے، مثلاً اپنے اعضاء سے خود انتفاع درست ہے لیکن بعض فقہاء نے مضطر کے لئے خود اپنے جسم کے کسی حصہ سے گوشت کھانے کو بھی منع کیا ہے کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعۃ من نفسہ فیاکل[2] ابن قدامہ نے اس کی وجہ پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

ولنا ان اکلہ من نفسہ ربما قتلہ فیکون قاتلا نفسہ ولایتیقن حصول البقاء باکلہ[3]۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کا اپنے جسم میں سے کسی حصہ کو کھا لینا بسا اوقات اس کی موت کا سبب ہوگا اس طرح وہ خود اپنا قاتل ہو جائے گا اور اس کے کھانے سے اس کا زندہ رہنا یقینی ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع ۷/۱۷۷

[2] قاضی خان علی الہندیہ ۳/۴۰۴

[3] المغنی ۹/۳۳۵

پس اب یہ بات متعین ہوگئی کہ زندہ انسان کے عضو کی اس طرح منتقلی کہ وہ اس کی ہلاکت یا اس کے لئے ضرر شدید کا باعث بنے، درست نہیں، البتہ وہ اعضاء کہ جن کی منتقلی سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اور محفوظ طریقہ پر اس عمل کو انجام دیا جائے اور خود وہ شخص ایسا کرنے پر رضامند بھی ہو، تو اس کو درست ہونا چاہئے۔

۱۰۔۔۔۔ رہ گئیں بعض نصوص، مثلاً "لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ" تو اس میں اجزاء انسانی سے ایسے انتفاع کو منع کیا گیا ہے جو انسان کے لئے ضرورت کا درجہ نہ رکھتا ہو بلکہ محض تزئین و آرائش کے جذبات کی تسکین اس سے مقصود ہو، اسی طرح وہ حدیث کسر عظم المیت ککسر عظم الحی (مردہ کی ہڈی کو توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے کی طرح ہے) عام حالات پر محمول ہے جب کہ کوئی انسانی ضرورت اس سے متعلق نہ ہو یہی وجہ ہے کہ فقہائے نے نہ صرف جنین کی حفاظت کے لئے مردہ ماں کے آپریشن کی اجازت دی ہے بلکہ اگر کسی شخص نے کسی کا موتی نگل لیا ہو اور اس کی موت واقع ہوگئی تو بعض حالات میں اس دوسرے شخص کے ایک حق مالی کے تحفظ کے لئے بھی مردہ کی چیر پھاڑ اور اس کے پیٹ سے موتی نکالنے کو فقہاء نے جائز رکھا ہے[1]۔ دوسرے اہل فن کے نزدیک یہ روایت ضعیف بھی ہے۔ اس کے سلسلۂ سند میں ایک راوی سعد بن سعید انصاری ہیں جن کے بارے میں ابن حزم کی یہ رائے ہے دھو ضعیف جدا لایحتج بہ بلا خلاف فی ذالک[2]۔ اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اجزاء انسانی سے انتفاع کی حرمت پر کوئی صریح اور غیر محتمل نص موجود نہیں ہے۔

۱۱۔۔۔۔ اس مسئلہ میں مسلمان اور کافر کے اعضاء میں استحباب کے درجہ میں تفریق ہو تو درست ہے یعنی بہتر ہے کہ ایک مسلمان کے جسم میں دوسرے مسلمان کے عضو کی پیوندکاری ہو، مگر اس کو شرط کا درجہ دینا درست نظر نہیں آتا، ابھی گذر چکا ہے کہ فقہاء نے مضطر کو ایسے شخص کے کھانے کی اجازت دی ہے جو مباح الدم ہوگیا ہو، بعض فقہاء نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کافر حربی کو کھانا بھی اسی حکم میں ہے، دودھ

---

[1] البحر الرائق ۸/۲۰۵

[2] المحلی ۱۱/۳۰

پلانے والی عورت کے متعلق سرخسی کا بیان ہے:

ولا بأس بان يستاجر المسلم الظئر الكافرة والتي قد ولدت من الفجور لان خبث الكفر في اعتقادها دون لبنها والانبياء عليهم السلام والرسل صلوات الله عليهم فيهم من ارضع بلبن الكوافر وكذالك فجورها لايؤثر في لبنها[1]

اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی مسلم کسی دودھ پلانے والی کافر عورت کو اجرت پر رکھے یا ایسی عورت کو جو فاجر ہو کیوں کہ کفر کی خباثت اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے دودھ میں نہیں۔ انبیاء کرام و رسل عظام علیہم الصلوٰۃ والتسلیم میں بعض ایسے ہیں جنھوں نے کافر عورتوں کا دودھ پیا ہے۔ اسی طرح فاجرہ کے فسق و فجور کا اثر اس کے دودھ میں نہیں ہوتا ہے۔

ابن رشد مالکی نے تو شریف عورت کے دودھ پلانے کو بہتر قرار دیا ہے تاہم کافر عورت کا دودھ پلانا بھی جائز ہے اگر اس کا خطرہ نہ ہو کہ وہ بچے کو حرام کی چیزیں کھلائیں گی یا پلائیں گی:

وتكره ظؤرة مثل اليهوديات والنصرانيات لما يخشى من ان تطعمهم الحرام وتسقيهم الخمر وقال ابن حبيب عن مالك فاذا امن ذالك فلا باس به[2]۔

دودھ پلانے کے لئے یہودی و نصرانی عورتوں کو رکھنا مکروہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کا اندیشہ رہتا ہے کہ وہ بچوں کو حرام غذا کھلائیں گی اور شراب پلائیں گی۔ ابن حبیب امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ جب اس امر کا اندیشہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

پس جب دودھ کے مسئلہ میں اس توسع کو گوارا کیا جاسکتا ہے تو ایسے مواقع پر جہاں انسان طبی اعتبار سے اضطرار کے درجہ کو پہونچ گیا ہو بدرجہ اولی کافر کے اعضاء کی پیوندکاری کو درست ہونا چاہئے۔

۱۲ــــ جہاں تک اعضاء کے خرید و فروخت کی بات ہے تو شریعت نے بعض مواقع پر انسانی وجود اور انسانی

---

[1] المبسوط ۱۵/۱۲۷

[2] مقدمات ابن رشد مع مدونۃ الکبریٰ، ۲/۷۱

اعضا کو متقوم (قابل قیمت) مانا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کوئی انسان ہلاک کردیا جائے یا اس کا کوئی عضو تلف کردیا جائے اس کو اصطلاح شرع میں دیت کہتے ہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد انسان کے پورے وجود کی خرید و فروخت نہیں ہوسکتی، انسانی جسم کے مختلف اجزا ہیں، بال اور دودھ یہی دو چیزیں تھیں، جن سے گذشتہ زمانہ میں انتفاع کیا جاتا تھا، بال جس کا استعمال عموماً آرائش و زیبائش کے لئے کیا جاتا تھا فقہاء نے اس کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے اور وجہ وہی قرار دی ہے کہ یہ انسانی حرمت و کرامت کے مغائر ہے۔

وشعر الانسان والانتفاع به ای لم یجز بیعه والانتفاع به لان الآدمی مکرم غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شئ من اجزاءه مهانا مبتذلا[۱]۔

یعنی انسانی بال کی فروختگی اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے کیوں کہ آدمی شرعاً مکرم ہے مبتذل نہیں، پس اجزائے انسانی کے کسی جز کو مبدل و بے وقعت کرنا جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے۔ وکذا بیع ما انفصل عن الآدمی کشعر وظفر لانه جزء الآدمی ولذا وجب دفنه[۲]۔

لیکن دودھ کی خرید و فروخت میں فقہاء کے اندر اختلاف ہے، احناف تکریم انسانیت کا پاس کرتے ہوئے منع کرتے ہیں:

لم یجز بیع لبن المرأة لانه جزء الآدمی وهو بجمیع اجزائه مکرم عن الابتذال بالبیع[۳]۔

عورت کے دودھ کی فروختگی جائز نہیں اس لئے کہ دودھ انسان کا جزء ہے اور انسان اپنے تمام اجزاء سمیت مکرم ہے مبتذل نہیں۔

جب کہ امام شافعیؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، سرخسی کا بیان ہے:

---

[۱] البحر الرائق ۶/۶ نیز ملاحظہ ہو ہندیہ ۳/۱۱۴

[۲] رد المحتار ۵/۲۴۶

[۳] البحر الرائق ۶/۸۱ نیز عالمگیری ۳/۱۱۴

ولا يجوز بيع لبن بني آدم على وجه من الوجوه عندنا ولا يضمن متلفه ايضاً[1] و
قال الشافعي رحمه الله يجوز بيعه ويضمن متلفه لان هذا اللبن طاهر ومشروب
طاهر كلبن الانعام ولانه غذاء للعالم فيجوز بيعه كسائر الاغذية وبهذا
تبين انه مال متقوم فان المالية والتقوم بكون العين منتفعا به شرعا
وعرفا[1]۔

ہمارے نزدیک کسی حال میں عورتوں کے دودھ کی فروختگی جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کی بیع جائز ہے اور اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ یہ پاک دودھ یا مشروب ہے، جانوروں کے دودھ کی طرح اور اس لئے کہ یہ اہل دنیا کی غذا ہے پس جائز ہوگا اس کا فروخت کرنا تمام غذاؤں کی طرح اور اس سے ظاہر ہوگیا کہ دودھ مال متقوم ہے اس لئے کہ کسی چیز کی مالیت اور اس کا متقوم ہونا شرعاً و عرفاً اس کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

فقہاء حنابلہ کے درمیان گو اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن حنبلی دبستان فقہ کے مشہور ترجمان ابن قدامہ کے نزدیک بھی ترجیح اسی کو ہے کہ عورت کے دودھ کی خرید و فروخت جائز ہے[2]۔

لہٰذا احناف کے نزدیک بدرجۂ مجبوری صرف ایسے اعضا، کو خرید کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے بوقت ضرورت رشوت دینے یا سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی ہے لیکن شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے اعضاء کی خرید و فروخت دونوں درست ہوگی، اس سلسلہ میں ابن قدامہ کی یہ عبارت اور اس کا عموم قابل لحاظ ہے کہ:

وسائر اجزاء الآدمی یجوز بیعها فانه یجوز بیع العبد والامة[3]۔

انسانی اجزاء میں سے سب کی خرید و فروخت جائز ہے کیوں کہ غلام اور باندی کی خرید و فروخت جائز ہے۔

---

[1] المبسوط ۱۵/۱۲۵

[2] المغنی ۴/۱۷۷

[3] حوالہ سابق

آگے چل کر ابن قدامہ نے گو جسم سے تراشے گئے عضو کی خرید و فروخت کو حرام قرار دیا ہے مگر یہ اس لئے نہیں کہ انسانی اجزاء سے انتفاع جائز نہیں بلکہ اس لئے کہ اس وقت تک انسانی اعضاء سے انتفاع ممکن نہ ہو سکا تھا۔ وحرم بیع العضو المقطوع لانه لانفع فیه ۔

اب جب کہ ایسا ممکن ہو چکا ہے ابن قدامہ کی تشریح کے مطابق ایسے اعضاء کی خرید و فروخت بھی درست قرار پائے گی۔

۱۳۔ تاہم اس سلسلہ میں یہ بات بھی پیش نظر رکھی جانی چاہئے کہ خرید و فروخت کے جواز و عدم جواز میں احناف کی کتب میں جو جزئیات منقول ہیں ان سے بعض اصول مستنبط ہوتے ہیں ان میں سے ایک اصل یہ ہے کہ بعض چیزیں جو اپنی نجاست یا حرمت کی وجہ سے خرید و فروخت کی محل نہیں ہیں، اگر کسی طور پر قابل انتفاع ہو جائیں تو ان کی خرید و فروخت جائز ہو جاتی ہے۔ مثلاً

لا یجوز بیع السرقین ایضا لانه نجس العین فتشابه العذرة وجلد المیتة قبل الدباغ ولنا انه ینتفع به لانه یلقی فی الارض لاستکثار الریع فکان مالا والمال محل للبیع بخلاف العذرة لانه لاینتفع بها الامخلوطا ویجوز بیع المخلوط۔[۱]

نیز گوبر کی بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ نجس العین ہے اور مشابہ ہے گندگی (پاخانہ) اور مردار کے چمڑے کے جس کو دباغت نہ دی گئی ہو۔ ہمارے نزدیک اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہے اسی لئے اسے فصلوں میں افزائش کے لئے اراضی میں ڈالا جاتا ہے۔ اس لئے وہ مال ہے اور مال بیع کا محل ہے، بخلاف پاخانہ کے، کیوں کہ اس سے انتفاع مخلوط ہونے پر ہی ہوتا ہے اور مخلوط کی بیع جائز ہوتی ہے۔

اسی اصول کی بنا پر امام محمد نے ریشم کے کیڑے کی خرید و فروخت کو درست قرار دیا ہے:

اما الدودة فلایجوز بیعه عند ابی حنیفة لانه من الهوام وعند ابی یوسف یجوز اذا ظهر فیه القز تبعا وعند محمد یجوز کیف ما کان لکونه منتفعا به[۲]

---

[۱] فتح القدیر ۸/۴۸۶ [۲] البحر الرائق ۶/۷۸

بہرحال ریشم کے کیڑے تو اس کی بیع حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ حشرات الارض میں سے ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے جبکہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے۔ ریشم کے تابع کر کے اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر حال میں جائز ہے اس کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے۔

دوسری اصل یہ ہے کہ کسی شئی کی بیع اصلاً ممنوع ہو اور وہ کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو لیکن انسانی ضرورت اور تعامل اس کے جواز کی مقتضی ہو تو ایسے مواقع پر بھی فقہاء اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں مثلاً ابن نجیم ناقل ہیں:

اذا اشترى العلق الذي يقال له بالفارسية مرعل يجوزبه اخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس اليه لتمول الناس له[1]

جب کہ خریدے علق جسے فارسی زبان میں مرعل کہا جاتا ہے تو اس کا خریدنا جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا ہے کیوں کہ یہ لوگوں کے مال دار ہونے کا سبب بنتا ہے۔

ابن قدامہ نے بھی اس اصول سے مختلف احکام و مسائل میں استفادہ کیا ہے[2]۔ اب یہ امر غور طلب ہے کہ اعضاء کی بینکنگ جو ایک طبی ضرورت ہے اور جن کی بعض خاص حالات میں مثلاً جنگ، زلزلہ وغیرہ میں بڑی مقدار میں ضرورت پڑتی ہے اور فی زمانہ صرف عطیات سے اتنی تعداد میں اعضاء مطلوبہ کا ذخیرہ کیا جانا اور فراہم کرنا بظاہر مشکل ہے کیا ان اصول و قواعد سے نفع اٹھایا جا سکتا ہے؟

۱۴۔ پس ان مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

۱۔ اعضاء انسانی کی پیوندکاری کے لئے جو طبی طریقہ ایجاد ہوا ہے اس میں توہین انسانیت نہیں ہے

۲۔ اس لئے یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا مقصود کسی مریض کی جان بچانا یا کسی اہم جسمانی منفعت کو لوٹانا ہو جیسے بینائی۔

۳۔ اور طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ اس کی وجہ سے صحت کا غالب گمان ہے۔

۴۔ غیر مسلم کے اعضاء بھی مسلمان کے جسم میں لگائے جا سکتے ہیں

---

[1] البحر الرائق ۶/۸۸

[2] المغنی ۴/۱۶۳، ۱۶۶

۵ــــ مردہ شخص کے جسم سے عضو لیا جارہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے زندگی میں اجازت دی ہو اس لئے کہ وہ جسم کا مالک ہے نیز اس کے ورثہ کا بھی اس کے لئے راضی ہونا ضروری ہے۔

۶ــــ زندہ شخص کا عضو حاصل کیا جارہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے اجازت دی ہو اور اس وجہ سے خود اس کو ضرر شدید نہ ہو۔

۷ــــ اعضاء کی بینکنگ بھی درست ہے، شوافع اور حنابلہ کے یہاں اعضاء کی خرید و فروخت دونوں کی گنجائش ہے اور احناف کے نزدیک بدرجۂ مجبوری خرید کرسکتے ہیں فروخت نہیں کرسکتے۔

ھذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب

اعضاء کی پیوند کاری

از ــــــــــــ مولانا زبیر احمد قاسمی - استاذ حدیث وفقہ دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد

اس موضوع پر اب تک ہند و بیرون ہند کے کتنے ہی اہل علم کی تحریریں اور ان کے مفصل مقالات سامنے آچکے ہیں، میری بھی ایک تحریر اس کے متعلق سہ ماہی صفا حیدرآباد کے تیسرے شمارہ میں شائع ہو چکی ہے۔

مختلف ادارے اور شخصیتوں کی طرف سے شائع شدہ فتاوی، فیصلہ اور تحقیقی مضامین کے دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل علم کے درمیان اس کے متعلق کچھ لچک پیدا ہوئی ہے اور بعض علماء اپنی سابقہ رایوں سے من وجہ رجوع کرتے ہوئے کچھ تحفظات وشرائط کے ساتھ اس کی اجازت دینے کے حامی نظر آنے لگے ہیں۔

رسالہ" بحث ونظر" پٹنہ کا چوتھا شمارہ جو یقیناً آپ حضرات کی نظروں سے گذر چکا ہوگا اس میں بھی سلجھے اور مرتب انداز سے موافق ومخالف ہر طرح کے دلائل کی وضاحت اور تجزیہ کرتے ہوئے جواز ہی کی رائے کو راجح اور مقتضائے زمانہ کے مطابق کہا گیا ہے، کوئی ضرورت نہیں کہ پھر ان سب کا اعادہ کیا جائے۔

ایک دو باتیں جو فہم ناقص کے مطابق مزید بحث ونظر کی مقتضی ہیں آپ حضرات کے سامنے پیش کر دینا مناسب سمجھتا ہوں

۱ ـــــ "صفا" میں شائع شدہ اپنی تحریر کے ذریعہ میں نے اپنا خیال ظاہر کیا تھا کہ زندہ انسانوں کے نہیں صرف مردہ انسانوں کے اعضاء ہی ضرورتاً پیوند کاری کے لئے استعمال کئے جا سکتے ہیں۔

دلائل یہ تھے:

ھاف الموت جوعاً وان قال لہ الآخر اقطع یدی وکلھا لایحل۔[1]

کسی کو بھوک سے موت کا اندیشہ وخوف ہو اور دوسرا اس سے یہ کہے کہ میرے ہاتھ کو کاٹ کر کھالو، تو یہ جائز نہ ہوگا۔

ان ایصال الالم الی الحیوان لایجوز شرعاً الا لمصالح تعود الیہ۔[2]

کسی حیوان کو تکلیف پہونچانا شرعاً جائز نہیں ہے۔ البتہ خود اسی کے مصالح کا اقتضاء ہو تو جائز ہے۔

اور مشہور قاعدہ شرعیہ ــــــــ الضرر لایزال بالضرر

طریقہ استدلال ــــــــ یہ تھا کہ جب بھوک سے بے تاب مضطر کو بھی جان بچانے کے لئے کسی زندہ انسان کے بدن کا حصہ اس کی اجازت کے باوجود کاٹنا اور کھانا حلال نہیں تو پیوندکاری کے طور پر زندہ کے اعضاء سے انتفاع بھی صحیح نہیں ہونا چاہئے اور جب کہ مردہ انسانوں کا گوشت ایک مضطر کھا سکتا ہے تو اس سے ضرورتاً پیوندکاری کے طور پر بھی انتفاع صحیح ہونا چاہئے۔ اسی طرح جب کسی ذی روح کی ذاتی مصلحت ومنفعت کے بغیر اس کو تکلیف پہونچانا شرعاً صحیح نہیں تو زندہ انسانوں کے اعضاء کے قطع وبرید سے فی الحال یا فی المآل اسے تکلیف پہونچانا جائز نہ ہونا چاہئے۔

اور جب کسی کو ضرر میں ڈال کر دوسرے کا ازالہ ضرر شرعاً صحیح نہیں تو زندہ انسانوں کے اعضاء کو جدا کرنا جو ان کے حق میں یقیناً باعث ضرر ہو سکتا ہے جائز نہ ہونا چاہئے۔ جب کہ ضرورتیں بلا کسی شرعی رکاوٹوں کے مردہ انسانوں کے اعضاء کی پیوندکاری سے بلا تامل پوری کی جاسکتی ہیں۔

ممکن شبہات کی وضاحت

یہاں پہلے استدلال کو یہ کہہ کر مسترد نہیں کیا جاسکتا کہ قطع ید مستلزم مثلہ ہونے کے سبب حلال نہیں کیوں کہ العمل بالنیۃ اور الامور بمقاصدھا کے تحت اسے مثلہ کہنا مشکل ہے۔

اور دوسرے استدلال میں اس طرح ضعف پیدا نہیں کیا جاسکتا کہ مطلوبہ اعضاء کی قطع وبرید

۱۔ شامی، ص ۲۲۲، ج ۵

۲۔ بحر مسائل شتی، ص ۲۵۵

اس خاص انداز سے ہوتی ہے کہ اسے مطلقاً احساس الم ہی نہیں ہوتا، کیوں کہ جو لوگ آپریشن وغیرہ کے مرحلے سے گذر چکے ہیں ان کی شہادت ہے کہ بے ہوشی طاری کرنے کے لئے کلوروفارم اور ایتھر کا جب استعمال ہوتا ہے تو دم گھٹنے اور سر چکرانے کی ایک خاص کیفیت ہوتی ہے جو درحقیقت حیات، و موت کی ایک کشمکش ہوتی ہے، ڈاکٹروں کا اس سلسلے کی ناگہانی افتاد سے اعلان برأت اور مریض کے گارجینوں سے عہد و اقرار کرانا اس کا مضبوط قرینہ ہے کہ وہ حالت خطرہ سے خالی نہیں۔

اور تیسرے استدلال کے متعلق بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ زندہ کے ایسے ہی اعضاء کو اس مقصد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو دوہرا ہو جیسے آنکھ کا قرنیہ اور گردہ وغیرہ، اور اس میں سے ایک کا نکال لینا کسی طرح اس کے حق میں مضر نہیں، کیوں کہ ممکن ہے فی الحال کسی ضرر کا احساس نہ ہو لیکن مستقبل میں اس کی زندگی پر اس خلاء کا ضرر نمایاں ہو جائے ورنہ پھر اس عضو کی تخلیق ہی عبث محض قرار پائے گی۔ "فعل الحکیم لایخلو عن الحکمۃ" اللہ تعالیٰ نے یقیناً اس دوسرے عضو کو بے کار محض نہیں بنایا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ دراصل یہ دوہرا عضو عبث محض نہیں بلکہ اس احتیاط کے طور پر پیدا کیا گیا ہے کہ ایک عضو کے ناکارہ ہونے کی شکل میں اس دوسرے سے فائدہ اٹھایا جائے جیسا کہ اطبا کی تحقیق کے مطابق انسانی بدن میں بعض ہڈیاں اور غدود ایسے ہیں جو فی الحال بظاہر بیکار محض ہیں انھیں نکال دینے سے اس کی زندگی پر کوئی منفی اثر مرتب نہیں ہو سکتا مگر اللہ نے صرف اس لئے اسے بدن انسانی میں جمع کر دیا ہے کہ انسان کو اصلاح بدن کے لئے کسی دوسرے حصہ میں ہڈی، رگیں اور گوشت کے پیوندکاری کی ضرورت پڑے تو اس سے کام لیا جائے کیوں کہ ہر انسان کی ہڈی، گوشت اور رگیں دوسروں کے لئے کارآمد نہیں ہو پاتیں۔

تو اس کا بھی تقاضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب اللہ نے اس انسان کو متوقع خطرات سے محفوظ رکھنے کے لئے بطور خزانہ دوسرا عضو بھی دے رکھا ہے اس میں تصرف کر کے معرض خطر میں نہ ڈالا جائے۔

اور بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب مردہ انسانوں کے اعضاء سے مطلوبہ مقاصد پورے کئے جا سکتے ہیں تو پھر ایک زندہ انسان کو آپریشن وغیرہ کے دشوار و خطرناک مرحلہ میں داخل کر کے حیات و موت کی کشمکش سے کیوں دوچار کیا جائے اور اس کے مستقبل کو غیر محفوظ اور معرض خطر میں کیوں ڈالا جائے۔

بہرحال زندہ انسانوں کے اعضاء کی قطع و برید کے متعلق ابھی یہ خلجانات ہیں اور شرح صدر نہیں ہو پا رہا ہے اس لئے میری رائے تو یہی ہے کہ اس مسئلہ میں زیادہ عموم کی راہ نہ اپنائی جائے اور زندوں کے

اعضاء کا استعمال صحیح نہ کہا جائے۔

۲۔ انسانی اعضاء کے ذریعہ پیوندکاری کو جائز تسلیم کرلینے کے بعد مسلم وغیر مسلم کے درمیان اس طرح فرق کرنا کہ مسلم کے لئے مسلم ہی کا عضو لیا جائے اور کافر کے عضو کو ناجائز سمجھا جائے اسی طرح مسلمان کے اعضاء سے کسی کافر کی پیوندکاری کو بھی ناجائز کہا جائے اس امتیاز و تخصیص کی بظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی بلکہ اسلامی مزاج اور مروت واخلاق کے خلاف معلوم ہوتا ہے، کافروں کے خون اور اعضاء کے موہوم اثرات خبیثہ سے تورع و احتیاط ایک الگ چیز ہے مگر جواز وعدم جواز کو تو کسی دلیل شرعی پر مبنی ہونا چاہیئے

ایسے ہی اگر کافروں کے کفر وضلالت سے اظہار غضب ونفرت کی بنیاد پر اس کی جان بچانے میں مدد کرنے سے پرہیز کیا جائے تو ممکن ہے کار ثواب بن جائے مگر از راہ ہمدردی اور انسانیت کے تقاضہ کے مطابق اگر مسلمان کا عضو دے کر کافر کی جان بچالی جائے تو ناجائز کیوں ہو، جب کہ کتے، بلی کی جان بچانے میں بھی صحیح حدیث کے مطابق مغفرت کی بشارت ہے۔

یہ دو باتیں ہیں نسبتاً پیچیدہ اور قابل غور معلوم ہوئیں تو میں نے اپنا خیال واضح طور پر پیش کردینا مناسب سمجھا لیکن مسئلہ سے متعلق بقیہ دیگر جزئیات کا حکم کوئی زیادہ مبہم اور اختلاف رائے کا محل نظر نہیں آرہا ہے۔ مثلاً اعضاء کی بینک کاری کے جواز کا حکم اذا ثبت الشئ ثبت بلوازمہ جیسے اصول سے واضح ہے، اور بہ شکل وصیت موت کے بعد اعضاء مطلوبہ کے قطع وبرید کی اجازت خود میت کی جانب سے ہو یا ورثہ کی طرف سے دونوں ہی صحیح اور معتبر ہوگی، یہ حدیث پاک "من استطاع ان ینفع اخاه فلیفعل" کی یک گونہ تعمیل کہلا سکتی ہے، لیکن تاجرانہ انداز سے اعضاء کی خرید و فروخت کا باضابطہ کاروبار صحیح نہیں ہوسکتا فقہی تصریحات سے ثابت شدہ ہے، بدرجہ مجبوری ضرورت مند کے لئے شراء کی اجازت ہوگی مگر بائع کے لئے اس کی قیمت حلال وطیب نہیں کہی جاسکتی یہ بھی فقہی روایات سے ثابت ہے اور سداً للباب بیع کے جواز اور قیمت کی حلت کی تجویز ہرگز مناسب نہیں ہوسکتی، وغیرہ وغیرہ، بس ان معروضات پر اپنی بات ختم کررہا ہوں۔ فقط

واللہ اعلم بالصواب

تحریری آراء

پیوندکاری کا مسئلہ

(۱) حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دارالعلوم دیوبند

(الف) اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اپنے ہی کسی عضو کا کوئی حصہ کا ٹکڑا اپنے ہی کسی دوسرے عضو میں لگا لینا یہ درست رہے گا۔ جیسا کہ کینسر وغیرہ مرض میں اکثر ایسا ہوتا ہے۔ البتہ :

(ب) ایک انسان کے کسی عضو کی پیوندکاری دوسرے انسان میں قطعاً درست نہیں۔

(ج) غیر انسان کے اعضاء کی پیوندکاری میں مذبوح حیوان کے اعضاء کی پیوندکاری کی جائے تو یہ عمل درست رہے گا اور جسم وغیرہ کے ناپاک ہونے کا حکم بھی نہ ہوگا۔

(د) غیر مذبوح حیوان کے اعضاء کی پیوندکاری کرنا ناجائز رہے گا۔

(ط) انسان وحیوان کے علاوہ کسی اور پاک چیز سے جیسے ربر پلاسٹک وغیرہ سے پیوندکاری جیسا کوئی عمل کرلیا جائے تو یہ جائز رہے گا۔

(۲) مولانا جمیل احمد نذیری

احقر کا رجحان اس طرف ہے کہ فقہی اصطلاح کے مطابق ضرورت واضطرار کی حالت میں کہ جب کسی انسان کی جان جانے کا خطرہ ظن غالب کے درجے میں ہو تو دوسرے انسان، خواہ زندہ ہو یا مردہ کے عضو سے پیوندکاری کی گنجائش ہے۔ اور اس سلسلے میں مختلف مسالک کے ان فقہائے کرام کے اقوال کو مدار بنایا جاسکتا ہے جو المغنی ج ۸ صفحہ ۶۰۲، صفحہ ۶۰۲ اور شرح المہذب للنووی ج ۹ صفحہ ۴۴، صفحہ ۴۵، صفحہ ۵۰ پر منقول ہیں، جن میں حربی، مرتد کو قتل کرکے اس کا گوشت کھا کر جان بچانے یا مردہ ہو تو بھی اس کا گوشت کھا کر جان بچانے کی اجازت دی گئی ہے۔

لیکن حالت اضطرار کی قید ضروری ہے، ورنہ انسانوں کو "مال مبتذل" بنانے سے حکومت کا سخت سے سخت قانون بھی نہ روک سکے گا۔ اور فساد انسانیت کا خطرہ موہومہ کے بجائے واقعہ بن جائے گا۔ بلکہ جہاں بلاقید یہ کام ہو رہا ہے وہاں انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کا روبار بن چکی ہے اور تکریم انسانیت کا تصور فنا ہوتا جا رہا ہے۔

اور مصنوعی اعضاء، حیوانی اعضاء کی طرح انسانی اعضاء بھی "بکاؤ مال" ہو چکے ہیں۔ جیسا کہ جواہر الفقہ جلد دوم ص۳۴ پر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ایک اخبار سے اس سلسلے کا ایک تفصیلی مضمون نقل کیا ہے۔

جان بچانے کے لئے جن اعضاء کی ضرورت ہوتی ہے جب ان کی پیوندکاری حالتِ اضطراری میں جائز ہوتی تو ان کی بینکنگ اگر ممکن ہو تو وہ بھی جائز ہے تاکہ ضرورت پڑنے پر بآسانی فراہم ہو سکے۔ اگر مفت نہ ملے تو ویسے شخص کے لئے اس عضو کو خریدنا بھی جائز ہے لیکن دینے والے کو اس کی قیمت لینا جائز نہیں۔

اس کا مدار درج ذیل جزئیات پر ہے :

(الف) لایجوز بیع شعر الخنزیر لانہ نجس العین فلا یجوز بیعہ اھانۃ لہ ویجوز الانتفاع للخرز (ہدایہ ج ۳ ص۴۶)

(ب) عن الامام ان الانتفاع بالعذرۃ الخالصۃ جائز ...... مع انہ لایجوز بیعھا (رد المحتار ج ۴ ص۱۱۳)

(ج) فلو لم یوجد الا بشراء جاز شراءہ (فتح القدیر ج ۵ ص۲۰۲)

لیکن یہ وصیت کہ میرے مرنے کے بعد میرا فلاں عضو پیوندکاری میں استعمال کیا جائے کا جواز محل نظر ہے کیونکہ زندگی میں تو دوسرے انسان کے مضطر ہونے کی وجہ سے جواز کی گنجائش ہوتی ہے اور ایسی حالت میں اس شخص کو وہ عضو دے دینا بھی جائز ہو جاتا ہے لیکن مرنے کے بعد عضو دینے کی وصیت میں کوئی متعین یقینی ضرورت مند موجود نہیں ہوتا، اس لئے دینے کے جواز کی صورت نہیں بنتی، ہاں یہ امکان ہوتا ہے کہ شاید کوئی ضرورت مند نکل آئے۔ گویا جب سامنے ضرورت مند موجود ہے تو لینے اور دینے دونوں کی "ضرورت" موجود ہے' اور وصیت کی صورت میں لینے والا ضرورت مند چونکہ موجود نہیں بلکہ موہوم ہے اس لئے دینے کا جواز نہیں ہو سکتا لہٰذا نہ ضرورت ہوئی نہ وصیت کا جواز۔

لہٰذا زندگی میں مسلم و غیر مسلم ہر ایک کے اعضاء لئے جا سکتے ہیں (بشرطیکہ بلا جبر و اکراہ پوری رضامندی سے لئے جائیں) اور مرنے کے بعد صرف غیر مسلم کے اعضاء لئے جائیں (بشرطیکہ وہ لاوارث ہو یا ورثہ ہوں تو سارے ورثہ کی تحریری اجازت ہو کسی طرح کا جبر و دباؤ نہ ہو) اور غیر مسلم کے ہی اعضاء سے بینکنگ کی جائے۔ مسلم و غیر مسلم کا یہ فرق ان مسائل کی بنیاد پر ہے جن میں بہت سے مواقع پر مسلم و غیر مسلم کے احکام جدا جدا بیان کئے گئے ہیں۔ شرح المہذب للنووی ج ۹ ص۴۴

ھذا ما عندی من الشرع الشریف فان کان خطأ فمن نفسی وان کان حقاً وصواباً فمن اللہ تبارک وتعالیٰ وعلیہ التکلان وھو الموفق للسداد والصواب۔

(۳) مولانا مفتی شکیل احمد صاحب، سیتاپور

عن عائشه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ان کسر عظم المیت مثل کسر عظمه حیا (نیل الاوطار مجلد ۴)

علامہ شوکانی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں :

فیه دلیل علی وجوب الرفق بالمیت فی غسله وتکفینه وحمله وغیر ذالک لان تشبیه کسر عظمه بکسر عظم الحی ان کان فی الاثم فلاشک فی التحریم وان کان فی التالم فکما یحرم تالیم الحی یحرم تالیم المیت وقد زاد ابن ماجه من حدیث ام سلمة لفظ فی الاثم فیتعین الاحتمال الاول ص ۲۶

پوری کتاب الجنائز پر نظر ڈالنے کے بعد اول وہلہ میں یہ تاثر ہوتا ہے کہ میت خواہ غیر مسلم ہو محترم ہے پس اس کے اعضاء کاٹ کر زندہ کے جسم میں لگانے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور پوری دنیا میں پیوند کاری کے لئے زندہ انسانوں کا جو قتل ہو رہا ہے اور بچوں کے سروں کی جو تجارت کی جارہی ہے اور اہل دولت غرباء کا جو استحصال کر رہے ہیں یہ واثمهما اکبر من نفعهما کا کھلا اعلان ہے ہاں اور دوسرے طریقے قابل غور ہو سکتے ہیں۔

(۴) مولانا تاج الدین دارالعلوم صدیقیہ، میسور (کرناٹک)

اعضاء کی پیوند کاری میں تین پہلو ہیں :

۱ــــ کسی حیوانی جزاء کا استعمال کیا جائے۔ اضطراری حالت میں ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم ہر دونوں غیر مذبوح ہوں اور مضطر کے لئے کوئی متبادل شیٔ دستیاب نہ ہوسکے تو اس کے استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ صورت الاما اضطررتم میں داخل ہوگی اور نجس العین خنزیر کے علاوہ کوئی متبادل شیٔ دستیاب نہ ہو تو الاما اضطررتم کی صورت میں داخل ہو کر جواز کی گنجائش ہوگی لیکن حاجت یعنی مشقت شدیدہ آنے کے ظن غالب پر خنزیر کا استعمال جائز نہ ہوگا۔

۲ــــ انسان کے جسم کا کوئی حصہ انسان کے جسم کے لئے استعمال کیا جائے اور اپنا جزء اپنے ہی لئے استعمال کرے تو شرعًا اس میں کوئی قباحت نہیں المنفصل من الحی کمیتة الافی حق صاحبه (ترمذی)

۳ــــ تیسرا پہلو مختلف فیہ ہوگیا ہے کہ کیا ایک انسان کے بدن کا جزء دوسرے انسان کے بدن میں بطور علاج داخل کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے اولاً اعضاء انسان کے متعلق فقہاء

کی علتوں پر نظر رکھنا ضروری ہے بعض احباب نے تکریم انسان کے متعلق یہ فرمایا کہ اس تکریم کا تعلق عرف وعادت پر مبنی ہے میرے خیال میں یہ صحیح نہیں ہے بلکہ فقہاء امت نے جہاں یہ فرمایا کہ انسانی اعضاء کی بیع جائز نہیں وہاں اس کی علت تکریم انسان قرار دی درمختار میں ہے الادمی مکرم شرعاً ولایجوز الانتفاع بہ صـ ۱۶۵ ج ۴ اسی طرح مسئلہ دباغت میں جلد ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کو دباغت کے ساتھ پاک قرار دے کر خنزیر وانسان کا استثنیٰ فرماتے ہوئے یہ بھی فرمادیا کہ جلد خنزیر دباغت کے باوجود نجس العین ہونے کے سبب پاک نہیں ہوسکتا اور انسان کی شرافت وکرامت کی بنیاد پر مدبوغہ جلد انسان کو ناقابل استعمال قرار دیا لہذا انسان کے ناقابل استعمال اجزاء کی علت انسان کی شرافت وکرامت قرار پائی۔

مسئلہ پیوندکاری میں چونکہ نصوص قطعیہ نہیں ہیں اور قرآن مجید کی آیت ولقد کرّمنا بنی آدم یہ آیت شریفہ انسانی اعضاء کی پیوندکاری ناجائز ہونے پر قطعی لدلالۃ نہیں قرار دی جاسکتی بلکہ اس آیت میں عموم ہے البتہ مسئلہ پیوندکاری کے لئے اس آیت کو مؤید بنایا جاسکتا ہے جب اس مسئلہ میں کوئی نص قطعی نہیں ہے لہذا عصر حاضر کے علماء ومفتیان کرام نے محتاط پہلو اختیار کرتے ہوئے اور فساد زمانہ کا لحاظ رکھتے ہوئے عدم جواز کا فتویٰ دیا اگرچہ بعض علمائے جواز کا فتویٰ بھی دیا ہے۔

اس سلسلہ میں بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ہم انسانی اعضاء کی پیوندکاری کے جواز کا فتویٰ دیں تو موجودہ دور کے اس پرفتن حالات میں لوگ اس جواز کو بنیاد بنا کر اس کی خرید وفروخت شروع کردیں گے نتیجہ یہ ہوگا کہ نسل انسانی ایک شئ مبتذل بن کر رہ جائے گی اور اشرف المخلوقات کے بقاء کی صورت مشکل ہوگی ہر شخص حرص ولالچ کی بناء پر قتل وغارت گری سے باز نہیں آئے گا اگر اس خرید وفروخت اور اس کے ذیل میں جتنی خرابیاں اس پر کوئی قانون بھی مرتب کریں تب بھی مستقبل میں ان خرابیوں کا سدباب بہت مشکل ہوجائے گا لہذا موجودہ دور کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے غیر مالغ انسانی اعضاء کی فروخت ممنوع قرار دینا چاہئے اور انسانی خون کو دوسرے انسان کے لئے چند مخصوص شرائط کے ساتھ اجازت دی گئی ہے جس کی تصریح جواہر الفقہ میں موجود ہے البتہ اپنی زندگی میں اپنی رضا سے کوئی عضو کسی دوسرے کو ہبہ کردے جب کہ موہوب لہ مضطر ہو تو اس میں جواز کی گنجائش ہے البتہ مرنے کے بعد میت کے اجزاء کا انتفاع جائز نہیں ہوگا جیسا کہ مختلف احادیث میں ہے کسر عظام المیت ککسرہ حیًا اور دوسری حدیث اذی المؤمن فی مماتہ کاذاہ فی حیاتہ اور تیسری حدیث اصنعوا بموتاکم کما تصنعون۔

بعد اس کے ان احادیث کی روشنی میں میت کے کسی جزء کا انتفاع ناجائز ہے اگر کوئی شخص وصیت کر جائے تو تکریم انسان کے خلاف تصور کرتے ہوئے اس کی وصیت کو کالعدم قرار دینا چاہئے۔

(۵) مفتی خلیل احمد صاحب مفتی جامعہ نظامیہ حیدرآباد

—— بدن انسانی کی حرمت نصوص سے ثابت ہے مسئلہ زیر بحث کو ان نصوص پر قیاس کیا جائے تو لازمی نتیجہ حرمت نکلے گا۔

—— قائلین جواز نے صرف ضرورت و منفعت کو بنیاد بنایا ہے جو یہاں حدود شرع سے خارج ہے طول طویل بحث میں گئے بغیر ہم یہ کہتے ہیں کہ اعضاء انسانی کے استعمال کا طریقہ اگر جائز قرار دیا جائے تو اس میں کوئی تحدید عائد نہیں کی جا سکتی کہ کس قدر اعضاء کا استعمال جائز ہے۔

—— اگر کل جسم کا استعمال جائز قرار پائے تو آئندہ ایسی صورت ممکن ہے کہ انسان کا اکثر بدن یا نصف بدن دوسرے کو دیا جائے۔

—— اگر میت کا اس قدر جسم دوسرے کو دیا جائے تو از روئے احکام نماز جنازہ کس پر پڑھی جائے گی۔
اس لئے اعضاء انسانی کا استعمال شرعاً جائز نہیں۔

(۶) مولانا مفتی عبدالوہاب پٹیل مفتی باقیات الصالحات ویلور تامل ناڈو

ہوالموفق للصواب: مشکوٰۃ المصابیح ص۳۷۹ پر عبدالرحمٰن بن طرفہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ آپ کے دادا عرفجہ بن اسعد کی ناک یوم کلاب میں کٹ گئی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگوا لی اس سے بدبو نکلنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ چاندی کی ناک کی جگہ سونے کی ناک لگالیں (ترمذی، ابوداؤد، نسائی) ظاہر ہے کہ اعضاء کی پیوند کاری درست ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی میت ہی کی ناک کو جو کٹی ہوئی ناک کے مناسب ہوتی کاٹ کر لگا لینے کا حکم فرما سکتے تھے، مگر آپ نے ایسا حکم نہیں فرمایا اس لئے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے (ولقد کرمنا بنی آدم) اور اس کا اکرام واحترام بھی منظور ہے۔ نیز انسانی اعضاء میں سے کسی بھی عضو کا مثلہ کرنے در کاٹنے سے بھی منع فرما دیا جیسا کہ بروایت بخاری مشکوٰۃ المصابیح ص۲۵۵ میں مروی ہے کہ نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المثلة۔

درمختار میں ہے کہ انسان کا حالت اضطراری میں اپنی جان بچانے کے لئے حرام چیز اور مردہ جانور کا گوشت اتنی مقدار میں کھالینا جتنی مقدار میں اس کی جان بچ جائے اور وہ کھڑے ہوکر نماز ادا کرسکے جائز ہے لیکن ایسی حالت میں بھی احترام انسانیت کے پیش نظر انسان کا گوشت کھانے کی شرعًا اجازت نہیں ہے، نیز ردالمحتار میں ہے کہ اگر کوئی انسان کسی بھوک سے مضطر اور بے قرار آدمی سے کہہ دے کہ میرا ہاتھ کاٹ کر اس کا گوشت کھائے تو بھوکے اور بے قرار آدمی کو بھی اس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے، چنانچہ دُر اور ردّ کی اصل عبارت ہے کہ :

الاکل للغذاء والشرب للعطش ولو من حرام اومیتة اومال غیرہ مقدار مایدفع الانسان الھلاک عن نفسہ وھو مقدار مایتمکن بہ من الصلاة قائما وفی رد المحتار وان قال اقطع وکلھا لایحل لان لحم الانسان لایباح فی الاضطرار لکرامتہ رد المحتار جزء ۵ ص۲۱۵

نیز زینت کے لئے بال اور چوٹی کی مقدار بڑھانے کے لئے عورت کا دوسری عورت کے بالوں کو اپنے بالوں میں گوندھنا حرام ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مشرک عورتوں میں اس کی عادت تھی اسلام لانے کے بعد بھی مسلم عورتیں ایسا کرنی چاہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور بال گوندھنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی لعن اللہ الواصلة درمختار ص۲۳۲ البتہ انسانی بالوں کے سوا دوسرے بال جو مناسب ہوں استعمال کرنا جائز ہے چنانچہ ردالمحتار میں ہے :

واذا وصلت المرأة شعر غیرھا بشعرھا فھو مکروہ وانما الرخصة فی غیر شعر بنی آدم تتخذہ المرأة لتزید قرونھا۔

نیز انسانوں کے بال اور ان کے اعضاء کو فروخت کرنا اور ان سے منتفع ہونا جائز نہیں ہے۔

لایجوز بیع شعور الانسان ولا الانتفاع بہ لان آلادمی مکرم لامتبذل فلا یجوز ان یکون شئ من اجزائہ مھانًا متبذلا وقد قال علیہ السلام لعن اللہ الواصلة والمستوصلة (الحدیث) انما یرخص فیما یتخذ من الوبر فیزید فی قرون النساء وذوائبھن۔ ھدایہ کتاب البیوع ص۴۹۔

بہر حال ان سارے دلائل وشواہد کی روشنی میں یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ اعضاء کی پیوند کاری جائز نہیں ہے۔

(۷) مولانا محمد آدم پالنپوری کاکوسی، گجرات

زندہ یا مردہ انسان کے اعضاء کا استعمال دوسرے انسان کے لئے کسی حال میں جائز نہیں ــــ خواہ صاحب عضو نے اجازت ہی کیوں نہ دی ہو۔

قائلینِ جواز کی توجیہات ناقابل تسلیم ہیں، کیونکہ احترام انسانیت، مثلہ اور مردہ کی ایذاء رسانی کا مفہوم۔ خیر القرون کے طرز فکر کو پیش نظر رکھ کر متعین کیا جائے گا نہ کہ آج کل کے معیار کے مطابق۔

۴ ــــ نیز جن فقہائے نے حالتِ اضطرار میں اشیاء محرمہ کا استعمال جائز بتایا ہے، انھوں نے بھی بحالت اضطرار انسانی جسم کے اعضاء کے اکل کو حرام بتایا ہے، چاہے کوئی انسان اپنے عضو کے استعمال کی اجازت ہی کیوں نہ دے دے۔ (شامی ج ۵ ص ۲۱۵)

۵ ــــ اسی طرح دیت لینے کے جواز سے انسان کا اپنے اعضاء کا مالک ہونا ثابت نہیں ہوتا ورنہ وہ جتنی دیت چاہتا وصول کرتا حالانکہ شریعت ہی نے اس کی تحدید کردی ہے۔

۶ ــــ اسی طرح کسی انسان سے جدا کیا ہوا عضو دوسرے انسان کے حق میں احناف کے نزدیک نجس ہے۔ (الدر المختار ج ۱ ص ۱۳۸، ص ۱۹۱ ج ۵)۔

۷ ــــ نیز واقعہ یہ ہے کہ حکومتوں اور ذمہ داروں کی لاپرواہی کی وجہ سے اعضاء انسانی کا بے جا استعمال تجربہ میں آچکا ہے، اور آئندہ ان سے کوئی توقع بھی نہیں تو شرطِ جواز فوت ہونے کے بعد جواز کا حکم کیسے لگایا جاسکتا ہے؟

فتاویٰ رحیمیہ (۲۸۵/۴) میں ہے دوسرے کی آنکھ لگوانا خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ۔ جائز نہیں، اسی طرح دوسرے کا گردہ لگوانا بھی جائز نہیں ــــ نیز فتاویٰ محمودیہ ۷/۵ میں بھی دوسرے کی آنکھ لگوانے کو ناجائز لکھا ہے۔

(۸) مولانا عبد الجلیل چودھری امیر شریعت آسام

اعضاء کی پیوند کاری کی تین صورتیں ہیں۔

۱ ــــ کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کرکے جسم انسانی میں اس کی پیوند کاری کرنا۔

۲ ــــ جسم انسانی میں کسی حیوان کے عضو کی پیوند کاری۔

۳ ــــ ایک انسان کے ناکارہ عضو کی جگہ دوسرے انسان کے عضو کی پیوند کاری۔

پہلی صورت کی نظیر ہمیں عہد نبوی میں ملتی ہے۔ عرفجہ بن اسعد کی ناک یوم الکلاب میں کٹ گئی تھی انھوں نے چاندی کی ناک بنوائی، اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حکم دیا کہ سونے کی ناک بنالیں۔
(مشکوٰۃ المصابیح باب الخاتم فصل ثانی)

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ مصنوعی عضو کی پیوندکاری جائز ہے، ورنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عرفجہ بن اسعد کو سونے کی ناک بنانے کا حکم نہ فرماتے۔

دوسری صورت کے متعلق ہڈی سے علاج کا تذکرہ فقہائے کے اقوال میں ملتا ہے البتہ مذبوح اور مردار میں کچھ فرق ہے۔ ذبیحہ کی ہڈی کا پیوند مطلقاً جائز ہے، تر ہڈی سے علاج درست نہیں۔ ہڈی کے علاوہ دوسرے اعضار کی تصریح فقہائے کے یہاں نہیں ملتی لیکن اس پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے حیوانی اعضائے سے پیوندکاری کا جواز نکلتا ہے۔ البتہ پاک ہونا شرط ہے اور حیوان شرعی ذبیحہ سے پاک ہوتا ہے۔

تیسری صورت کی کوئی نظیر زمانۂ سلف میں نہیں ملتی، اس لئے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہوگیا غور وفکر کے بعد جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ درج کی جاتی ہے ——— یہ دنیا دارالاسباب ہے اس عالم اسباب میں بندوں کو حکم ہے کہ اسباب مہیا کرنے کے بعد اللہ پر بھروسہ کریں۔ بیمار ہونے کی صورت میں علاج معالجہ کرکے جسم کی حفاظت کرنا انسان کی ذمہ داری ہے، دوا اور علاج سے انسان کا کنارہ کش ہونا درست نہیں۔ حفاظت بدن کے لئے دواؤں کا استعمال ضروری ہے لہذا دوا علاج کی غرض سے پیوندکاری بھی ضروری یا جائز ہے، انسانی جسم سے انتفاع اگرچہ اصلاً حرام ہے لیکن جب کسی کا عضو بیکار ہوجائے اور پیوندکاری کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو تو اس کی حرمت ختم ہوجائے گی کیونکہ جب پیوندکاری سے ایک ناکارہ آدمی کارآمد ہوجائیگا تو وہ کسی پر بار نہ ہوگا، اہل وعیال کے لئے بوجھ نہ بنے گا۔ پیوندکاری سے انسانی عضو کی توہین نہ ہوگی کیونکہ جس کے جسم میں پیوندکاری کی گئی ہے وہ اسے نعمت شمار کرے گا۔ البتہ انسانی اعضار کی خرید وفروخت جائز نہیں پیوندکاری کے لئے اپنا کوئی عضو دینا اس کی رضاعت نہیں ہے، عضو دینے کی حرمت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔

(۹) مولانا نظام الدین صاحب ناظم امارت شرعیہ بہار، واڑیسہ

ا ــــ میرے خیال میں اعضائے انسانی کے کسی نقص کو نباتات (لکڑی وغیرہ) جمادات (سونے چاندی اسٹیل

وغیرہ سے درست کرنا شرعاً جائز ہے، اس میں کچھ حرج نہیں۔

۲ــــ اعضائے انسانی کے کسی نقص کو دور کرنے کے لئے حیوانات کے اعضاء اور ان کی ہڈیوں کا استعمال اضطرار کی حالت میں حرام وحلال کے فرق کے بغیر کسی بھی جانور کے اعضاء سے کام لیا جا سکتا ہے۔ خواہ عضو نکالنے کے بعد وہ جانور زندہ رہے یا نہ رہے اور خواہ اسے خریدنا پڑے۔ البتہ اگر زندگی کو خطرہ نہیں ہے صرف ضرر ہے تو بھی حلال جانور اور پاک اشیاء کا بھی استعمال درست ہوگا۔ حرام کا استعمال صرف اضطرار کی حالت ہی میں درست ہوگا۔

۳ــــ اعضائے انسانی کے نقص کو دور کرنے کے لئے انسانی اعضاء کا استعمال۔

میرے خیال میں اگر کوئی انسان اپنا کوئی عضو کسی دوسرے انسان کی زندگی بچانے کے لئے دیوے جبکہ اس نے خود اس کی زندگی کو ظن غالب میں کوئی خطرہ نہ ہو تو یہ بالکل درست ہے۔ اور ایثار کی اعلیٰ مثال ہے۔ البتہ اس کی بیع وشراء (خرید و فروخت) درست نہیں۔ میرے خیال میں یہ صرف زندہ انسانوں کے لئے درست ہے۔ مردہ انسان خواہ وہ اپنی زندگی میں اس کی اجازت دے چکا ہو یا اس کے ورثاء اس کی اجازت دیں مردہ کے اعضاء کا نکالنا درست نہیں۔ اس صورت میں مردہ انسان کے جسم کے تمام حصوں کو زندہ انسانوں کے مفاد میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ اب وہ اس مردے کے کسی کام کی نہیں ہیں اس طرح اس کی لاش ختم ہو سکتی ہے اور اکرام انسانی باقی نہیں رہے گا جس کا حکم ہے مردہ انسان مسلم یا غیر مسلم اس معاملہ میں برابر ہیں۔ زندہ انسانوں کی یہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو پھر مردہ انسان کے اعضاء حاصل کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۱۰) مولانا مفتی محمد عبد الرحیم قاسمی بھوپال

انسانی اعضاء سے پیوندکاری شرعاً جائز نہیں خواہ مریض انسان کے ایک عضو سے دوسرے عضو کی پیوندکاری کی جائے یا دوسرے انسان سے لیا جائے حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے تو دھات کو استعمال کرنا معلوم ہوتا ہے اور حضرت قتادہ بن نعمانؓ کی روایت سے کسی نکلے ہوئے عضو کو دوبارہ اسی کی جگہ پر رکھنا معلوم ہوتا ہے اس سے یہ استدلال صحیح معلوم نہیں ہوتا کہ ایک عضو کو کاٹ کر یا کھال نکال کر دوسرا عضو درست کیا جائے۔ دوسرے انسان کے کسی عضو کو لے کر لگانا بھی جائز نہیں یہ احترام انسانی کے خلاف ہے

اور دینے والے کو بھی یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو ہبہ کرے یا وصیت کرے یا فروخت کرے کیونکہ انسان اپنے نفس پر ملکیت تامہ نہیں رکھتا اللہ تعالیٰ کی اجازت کے بغیر وہ اپنے نفس میں تصرف نہیں کرسکتا اسی بنا پر خودکشی کرنا حرام ہے جس کو احادیث میں واضح کیا گیا ہے اور عورت اپنی بضع کو بغیر نکاح حلال و مباح کرکے ہر خاص و عام کو استمتاع کی اجازت نہیں دے سکتی (الاشباہ) میت عورت کے بطن کو شق کرکے حسی بچہ کو نکالنے پر اس مسئلہ کو قیاس کرنا مناسب نہیں کیونکہ حسی بچہ کی حیات شق بطن پر موقوف ہے اس بچہ کا یہ حق لازم ہے کہ اس کی زندگی محفوظ رکھنے کے لئے شق بطن کیا جائے اس لئے احترام میت کو نظرانداز کیا گیا غیر کا مال نگل کر مرجانے والے کے پیٹ سے اس مال کو نکالنے کی اجازت بھی حق غیر کی ادائیگی واجب ہونے کی وجہ سے ہے جب کہ مریض کو عضو دینا صرف احسان ہے اس کے واجب حق کی ادائیگی نہیں لہذا اس کی وجہ سے احترام میت اور احترام انسانی کو نظرانداز کرنا صحیح نہیں۔



مذاکرۂ فقہیہ
اعضاء کی پیوندکاری

۲؍ اپریل ۱۹۸۹ء یکشنبہ بوقت صبح ۸ بجکر ۵۲ منٹ پر زیر صدارت حضرت مولانا عبدالجلیل چودھری امیر شریعت آسام، چوتھی نشست شروع ہوئی۔ سب سے پہلے قاری محمد نسیم صاحب مظفرپوری نے تلاوت کلام پاک فرمائی اس کے بعد ڈاکٹر امان اللہ خاں صاحب نے "اعضاء کی پیوندکاری کے موضوع پر" اپنا مقالہ سنایا۔ پھر ڈاکٹر نعیم حامد صاحب نے اپنا مقالہ سنایا، دونوں مقالات معلوم افزا تھے (یہ مقالات الگ سے شائع ہو رہے ہیں وہیں ان کو ملاحظہ فرمائیں) ڈاکٹر نعیم حامد صاحب سے ان کے مقالہ کے بعد سوالات بھی کئے گئے۔ شرکاء کے سوالات اور ان کے جوابات حسب ذیل ہیں۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی:

اس سلسلہ میں ڈاکٹروں کے اخلاقی اصول کیا ہیں کہ جب ڈاکٹروں کو ظن غالب ہو جائے کہ پیوندکاری اور اعضاء کی تبدیلی کے بغیر مریض کی زندگی نہیں بچ سکے گی تب تبدیلی اعضاء کی اجازت دیتے ہیں یا متبادل صورت ہونے کے باوجود اس کی اجازت دیتے ہیں؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

نہیں جب تک ڈاکٹروں کو ظن غالب نہ ہو جائے کہ اس کے بغیر کام نہیں چل سکتا تب تک پیوندکاری کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی:

کیا کم سے کم اپنے ملک میں ایسا بھی ہو رہا ہے کہ اس کو معاشی طور پر استعمال کیا جاتا ہو اور آپ کو یہ اندیشہ ہے کہ یہ کاروبار کی صورت اختیار کرے گا اگر ہے، تو اس کا تناسب کیا ہے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

میرے خیال میں کبھی کبھی ایسا واقعہ ہوا ہے لیکن عام طور پر ایسا نہیں ہوتا۔ البتہ جہاں کہیں ایسا ہوا ہے تو وہ غلط ہے اور اس سلسلہ میں سخت قانونی کارروائی ہونی چاہئے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

کیا امریکہ اور مغربی ممالک میں اعضاء کی خرید و فروخت پر کوئی پابندی عائد کی گئی ہے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

مغربی ممالک میں عموماً اعضاء رضاکارانہ دیئے جاتے ہیں، خون بھی اسی طرح دیا جاتا ہے لیکن ہندوستان میں خون فروخت ہوتا ہے۔

حکیم ظل الرحمان صاحب:

مصنوعی اعضاء کے ذریعہ گردہ وغیرہ کی کارکردگی فراہم کرنے کی سعی اب تک کہاں تک ہوئی ہے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

اس طرح کی کوشش جاری ہے، سائنس داں خود اس کے لئے فکرمند ہیں، کیونکہ ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف گردہ کے انتقال میں کافی مراحل طے کرنے ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمان گنوری صاحب:

آپ کے علم میں کیا کوئی ایسا ملک بھی ہے جہاں اعضاء کی تجارت پر پابندی عائد کی گئی ہو۔ اور وہاں اس کا کیا اثر پڑ رہا ہے۔

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

میرے علم میں نہیں کہ ایسا کسی ملک میں ہے۔

مفتی عزیز الرحمان صاحب:

انسانی اعضاء کی جگہ حیوانی اعضاء مفید ہو سکتے ہیں؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

اس پر بھی کام ہو رہا ہے، جانوروں کے اعضاء پر کام ہو رہا ہے لیکن اس میں ابھی کامیابی نہیں ملی ہے۔

مفتی محمد زید صاحب: کیا ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی سخت آدمی کا دل دوسرے شخص کو لگا دیا جائے تو وہ بھی سخت ہو جائے

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

اس کا تعلق دل سے نہیں دماغ سے ہے۔

حکیم ظل الرحمان صاحب:

مرنے کے کتنی دیر بعد تک اعضاء نکالے جا سکتے ہیں؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

چند گھنٹے تک نکالے جاسکتے ہیں۔

اس کے بعد بالترتیب مفتی محمد آدم صاحب پالن پوری اور حضرت مفتی محمد ظفیر الدین صاحب مفتاحی نے اپنا اپنا مقالہ پڑھا، دونوں حضرات نے انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے ممنوع ہونے کا خیال ظاہر کیا —— اس کے بعد مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب (حیدر آباد) نے اپنا مقالہ پڑھا، موصوف نے انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے جواز پر مفصل و مدلل گفتگو کی۔ اس کے بعد مناقشہ شروع ہوا۔

مولانا سعود عالم قاسمی صاحب: .... (آواز صاف نہیں تھی)

مفتی عزیز الرحمان صاحب:

اگر کسی آدمی کا دانت ٹوٹ کر گر جائے تو وہ آدمی اپنا ہی دانت دوبارہ لگا سکتا ہے؟ کیا یہ عزت آدمی کی اہانت ہوگی یا نہیں؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

فقہاء کی صراحت ہے کہ بضرورت اہانت محرم گوارہ کی جاسکتی ہے، پھر اہانت کا مدار عرف پر ہے۔

مفتی عزیز الرحمان صاحب:

کیا یہ مفتیٰ بہ قول ہے؟

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

خلاصۃ الفتاویٰ کی یہ عبارت موجود ہے آپ دیکھیں کہ مفتیٰ بہ قول ہے یا نہیں؟

مفتی عزیز الرحمان صاحب:

کیا غلام کے اجزاء کو کاٹ کر بیچا جاسکتا ہے؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:۔ یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ اس زمانہ میں موجودہ دور کی طرح کوئی شائستہ

طریقہ موجود تھا کہ اس کے اجزاء کاٹے جاسکیں۔

حکیم ظل الرحمان صاحب:

سوال یہ ہے کہ مرنے کے بعد مردہ کے اعضاء کاٹے جاسکتے ہیں یا نہیں؟

مفتی ظفیر الدین صاحب:

فتویٰ اسی پر ہے کہ کاٹے نہیں جاسکتے۔ (پہلی نشست کے خاتمہ کا اعلان ہوا)

۲؍اپریل ۸۹ء کو دوسری نشست وقفۂ چائے کے بعد گیارہ بجے زیر صدارت مفتی احمد صاحب بیمات شروع ہوئی مولانا ارشد مظفر نگری نے تلاوت کلام پاک فرمائی۔ اس کے بعد حضرت قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے فرمایا کہ دو مقالے آپ نے طبی نقطۂ نگاہ سے سماعت فرمائے اور بقیہ مقالے آپ نے فقہی نقطۂ نظر سے سنے۔ پھر قاضی صاحب نے پیوندکاری کے موضوع پر اپنی تحریر شدہ تنقیحات پڑھ کر سنائے۔ ان تنقیحات کا منشا یہ تھا کہ مسئلہ کی پوری تصویر حاضرین کے سامنے آجائے۔ یہ تنقیحات الگ سے شائع ہو رہے ہیں آپ ان کو الگ سے ملاحظہ فرمائیں۔

قاضی مجاہد صاحب کی تنقیحات سننے کے بعد مولانا افضال الحق نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے فرمایا کہ نئے مسائل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں ان کا حکم صراحۃً موجود نہیں ہے۔ تو ان کا حکم قیاس سے مستنبط کیا جائے۔ یا اجتہاد کیا جائے۔ قیاس میں علت بتانی ضروری ہے۔ اور اجتہاد میں اصول کو بتانا ضروری ہوگا۔ جزئیات ہمیشہ مستثنیات اور مؤیدات ہوتی ہیں۔ ان کو نظیر بنا کر دوسرے مسئلہ کو جائز کہہ دینا صحیح نہیں ہے۔"

اس کے بعد مولانا برہان الدین سنبھلی نے اپنا مقالہ پڑھا، مقالہ میں موصوف نے یہ موقف اختیار کیا کہ انسان خواہ زندہ ہو یا مردہ اس کے اعضاء کو کاٹ کر بہرحال دوسرے کو نہیں لگایا جاسکتا۔ مولانا کے مقالہ کے بعد مناقشہ شروع ہوا۔

مولانا اقبال صاحب:

میں نے جہاں تک غور کیا ہے شوافع کے یہاں مباح الدم انسان کے اعضاء کاٹ کر کھانا جائز ہے۔ آج کے حالات میں سوچنا ہے کہ کیا غیر مباح الدم کے اعضاء کو کاٹنا آسان ہے؟

مولانا معاذ الاسلام صاحب:

کس امام کے مسلک پر ہم مسئلہ طے کریں گے؟

قاضی مجاہد الاسلام صاحب:

مولانا برہان صاحب نے مولانا مودودی کا جواب قرینہ کے بارے میں سنایا ہے

ڈاکٹر فضل الرحمان صاحب گنوری:

حدیث میں ہے ما اُبینَ مِنَ الحی فھو میت، دوسری روایت میں "حی" کی جگہ "بھیمۃ" کا لفظ آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں انسان معرض بحث میں ہی نہیں ہے۔

مولانا برہان صاحب:

حی کا لفظ عام ہے۔ بہیمہ اور انسان دونوں کو شامل ہے

ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب گنوری:

صفت موثر ہوتی ہے۔ علت نہیں

قاضی مجاہد صاحب:

ائمہ مجتہدین جب قیاس کرتے ہیں تو علت کی تعیین کرتے ہیں۔ جہاں متعدد صفات ہوتی ہیں۔ وہاں مجتہد یہ دیکھتا ہے کہ کون سی صفت مؤثر ہے اور کون نہیں۔ یہ تنقیح مناط کا حکم ہے۔ اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ صفت موثرہ اور غیر موثرہ کی تنقیح کی جائے۔

مولانا عبد الجلیل صاحب چودھری:

استنجا کی بحث میں فانھا رجس یا فانھا رکس آیا ہے۔

مولانا برہان صاحب:

انہا کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

مولانا عنایت اللہ سبحانی:

انسان اپنے جسم کا مالک ہے حضرت موسیٰ کا قول قرآن میں ہے لا املك الا نفسی و اخی۔

قاضی مجاہد صاحب:

اگر اس آیت سے استدلال کیا جائے کہ انسان اپنے جسم کا مالک ہے تو لوگوں کے ذہن میں یہ سوال

ہے کہ حضرت موسیٰ اپنے جسم کے بھی مالک تھے اور اپنے بھائی کے بھی جسم کے مالک تھے؟ کیا یہ صحیح ہے

حضرت مولانا نظام الدین صاحب ناظم امارت شرعیہ:

انسان جس طرح اپنے اعضاء کا مالک نہیں ہے۔ اسی طرح اپنی جان کا بھی مالک نہیں لیکن دوسروں کے لئے اپنی جان دے دینا درست ہے، بلکہ ایثار کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ اسی طرح اپنا عضو دوسرے کو اگر کوئی دے دے تو درست ہے کیونکہ عضو دینا جان دینے سے کم تر درجہ کی چیز ہے۔

۲ر اپریل ۱۹۸۹ء بعد عصر تیسری نشست زیر صدارت مولانا ضیاء الدین صاحب اصلاحی شروع ہوئی اور بحث کا آغاز کرتے ہوئے مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے کہا۔

نظیر دونوں طرح کی سامنے ہے۔ ایک طرف یہ ہے کہ مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کا اختیار ہے۔ چاہے اپنی چیز رکھے۔ چاہے بیچ دے۔ خرچ کرے یا کوئی اور استعمال کرے۔ انسان کے اپنے جسم پر تصرف کے معاملہ کی ایک نظیر صحابہ کے اس قول میں ملتی ہے نحری دون نحرك یعنی ہم آپ کے سینے کے سامنے ہیں۔ آپ کی حفاظت کے لئے ہم جان دے رہے ہیں۔ من قتل فهوشهيد من قتل دون ماله فهو شهيد دوسری طرف خودکشی حرام ہے۔ تو مسئلہ ذو جہتین ہے ہمیں یہ سمجھنا ہے کہ کیا انسان اپنے اعضا کو اپنے جسم کے ہر حصہ کا مالک ہے۔ اُس زبان میں جس زبان میں ہم مالک کہا کرتے ہیں۔ یا اس میں کوئی فرق ہے؟ یا انسان کی ملکیت محدود ہے۔؟ کیا یہ سوچا نہیں جاسکتا کہ حقیقۃً تو اللہ تعالیٰ مالک ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے جس حد تک اس امانت میں بندے کو تصرف کا اختیار دیا ہے بندہ ایک امین ہے۔ اور مالک نے جس نوع کے تصرف کا اختیار دیا ہے۔ اس حد تک بندہ کا تصرف درست ہے۔ اور اس حد کے علاوہ تصرف درست نہیں؟

اگر اس پر اتفاق ہو جائے تو ہمیں بڑی سہولت ہوگی کہ انسان کو اپنے جسم سے تعلق نہ محض مالکانہ ہے اور نہ بے ارادہ اور بے شعور ایسا غلام ہے جس کو ذرہ برابر کوئی اختیار نہیں ہے۔ مالک نے امانت دے کر چند خاص مصارف اور چند خاص نوعیت کے تصرف کی اجازت دی ہے۔ اور جہاں اجازت نہیں ہے، وہاں تصرف درست نہ ہوگا۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ خاص نکتہ ہے۔ اس کو نوٹ کر لیا جائے۔ تو بہت آسانی ہوگی۔ کہ کسی دوسرے مریض شخص کو اپنا عضو دے دینا

اس کی جان بچانے کے لئے اس تصرف میں آتا ہے یا نہیں جس کی اجازت اللہ تعالیٰ نے دی ہے۔ یہ مسئلہ صاف ہے کہ کسی شخص پر حملہ ہو رہا ہو تو اس کی جان بچانے کے لئے اپنی جان دے دینا درست ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوپر صحابہ نے اپنی جان قربان کی۔ تو ان مواقع پر اپنی جان کو قربان کرنا مالک کے منشا کے مطابق ہے اس لئے جائز ہے۔ ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہے کہ کوئی مجبور شخص ہے۔ اس کی جان بچانے کے لئے اپنا عضو دے دینا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں جو دلائل سامنے آئے ہیں۔ ان میں ایک بحث ہے کرامت انسانی کی۔ میں یہ نہیں کہتا کہ و لقد کرمنا بنی آدم کی آیت اعضا کی پیوند کاری میں تصریح نہیں ہے۔ بلکہ اس کا تعلق استدلال بالعمومات سے ہے یعنی ہم ایسا محسوس کرتے ہیں کہ جسم انسانی کی قطع و برید کرامت انسانی کے خلاف ہے اور تکریم انسانی قرآن سے ثابت ہے اس لئے قطع و برید کو قرآن کے خلاف ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہونا چاہئے۔ پس آیت کی تطبیق اس خصوصی حالت پر ہوسکتی ہے۔ دوسری طرف انما المومنون اخوۃ" بھی فرمایا گیا ہے یہ بھی صحیح ہے المسلم اخو المسلم۔ ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا گیا کہ ایک مسلم دوسرے مسلم کو مصیبت کے وقت اکیلا اور بے یار و مددگار نہیں چھوڑتا۔ تیسری طرف یہ بھی فرمایا گیا کہ مثل المومن فی توادھم و تراحمھم کمثل جسد واحد اذا اشتکیٰ عضو منہ تداعی لہ سائر الجسد والحمیٰ اہل ایمان کو غم خواری میں ایک دوسرے کا بھائی اور ایک جسم و جان قرار دیتے ہوئے ایک دوسرے کے غم میں شریک ہونے کی بات فرمائی حضورؐ نے یہ بھی صحیح ہے کہ حضورؐ نے فرمایا المومن للمومن کالبنیان یشد بعضہ بعضا یعنی مومن مومن کے لئے دیوار کی طرح ہے ایک دوسرے کو مدد پہنچاتا ہے ان نصوص میں جو عموم ہے اس سے استدلال کا ایک رُخ یہ ہوسکتا ہے کہ اپنا عضو دینے سے کسی کی جان بچ سکتی ہے تو ہمیں بچانا چاہئے۔

ایک طرف انسانی کی جو نفس ہے وہ بھی آپ کے سامنے ہے۔ دوسری طرف مدد و تعاون کی بھی بات ہے یہی وقت ہوتا ہے جب فیصلہ کرنے والوں کی رائے میں فرق پڑتا ہے کوئی مطعون نہیں ہے ایک کے ذہن پر کرامت انسانی کا تصور غالب ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ قطع و برید انسانی کرامت کے خلاف ہے دوسرا یہ سمجھتا ہے کہ ایک دوسرے کے لئے پشت پناہ ہونا تعاون دینا، ایک دوسرے کی مصیبت میں کام آنا قرآن و سنت کے نصوص سے ثابت ہے۔

مسئلہ کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ اس سے فتنہ کا اندیشہ ہے یہ ذہن میں رکھنے کی بات ہے کہ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اعضاء کی پیوند کاری جائز ہے تو جائز مقصد کے لئے اعضاء کی فراہمی کو بھی ہمیں جائز کہنا پڑے گا یہ الگ بات ہے کہ ہم اس کی تحدید کریں کہ اعضاء کی فراہمی کے لئے بھی جائز ذریعہ ہونا چاہئے اگر آپ خرید و فروخت کو جائز قرار نہیں دیتے تو ہبہ کو تو جائز قرار دیں گے ورنہ یہ کہئے کہ تمہارے اس گلاس کا پانی پینا مباح ہے جس گلاس میں پانی ہی نہیں ہے تو اگر ہم اس کی ضرورت اور جواز کے قائل ہیں تو لازمی طور پر دوسری طرف ہمیں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ اعضاء کی فراہمی بھی جائز ہے اس لئے خود بخود سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ کیا اعضاء کی خرید و فروخت جائز ہے؟ ہبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ وصیت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ہبہ قبول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

یہ جو اندیشہ ہے کہ خرید و فروخت کرنے کی صورت میں کاروبار بھی ہوگا۔ میں اس موقعہ پر یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ مسئلہ سد ذرائع کے قبیل سے ہے۔ یعنی وہ عمل جو کسی فساد کا موجب ہونے والا ہے اس فساد کو روکنے کے لئے ذریعہ فساد کو روک دیا جائے۔ فقہاء اور اصولیین نے یہ بحث کی ہے کہ ذریعہ یا تو ایسا ہوگا کہ اس سے فساد پیدا ہو جانا یقینی ہے تو اس ذریعہ کو روک دینا پڑے گا یعنی اگر کسی جائز عمل سے فساد کا پیدا ہونا یقینی ہے تو اولاً اس فساد کو روکنے کے لئے اس جائز عمل کو روک دینا ہوگا اور اگر اس جائز عمل سے فساد کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہے تو اسے بھی روکنا ہوگا ــــ تیسری صورت یہ ہے کہ نادر ہو کبھی اس سے فساد پیدا ہو جاتا ہے اور کبھی نہیں تو شریعت اس کا اعتبار نہیں کرتی۔ اور ایک شکل ہے کہ نادر سے ذرا اونچا ہے لیکن غالب نہیں ہے۔ غالب اور نادر کے درمیان ہے تو اس صورت میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ منع کیا جائے گا اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ منع نہیں کیا جائے گا۔ اس طرح کے مسائل میں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ یہ ایک عالم ایک فقیہ کے اپنے انداز کی چیز ہے جس کا جس پر ذہن مطمئن ہوتا ہے اس کے مطابق فیصلہ دیتا ہے ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن اس طرف جائے کہ اس سے فساد کا غالب اندیشہ ہے تو وہ اسے روکے گا دوسرا ایسا نہ سمجھے، ایک یقینی سمجھتا ہے ایک غالب سمجھتا ہے یہ واقعہ ہے کہ اس عمل کے ذریعہ اعضاء کی خرید و فروخت ہوگی یہ بھی طے کر لیجئے کہ یہ کرامت انسانی کے خلاف ہے یا نہیں؟ میں سمجھتا ہوں کہ عام حالات میں اعضاء کا کٹنا، بازاروں میں بکنا لوگ اس کو ذلت کی ہی بات سمجھیں گے اور اس کے جواز کی طرف نہیں جائیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ فتنہ اور فساد جس کے پیدا ہونے کا اندیشہ

ہے یہ بہت غالب ہے یا نادر ہے یا درمیان درمیان کی صورت ہے اگر ایک شق کو آپ متعین کریں گے تو آپ کو حکم کے متعین کرنے میں آسانی ہوگی

اس کے بعد قاضی مجاہدالاسلام صاحب نے مسئلہ کے ایک ایک پہلو پر شرکار سے اپنی رائے ظاہر کرنے کے لئے کہا۔ ہر پہلو کی توضیح کرتے ہوئے قاضی صاحب نے پوچھا کہ

(۱) پہلا سوال یہ ہے کہ کسی بھی دھات یا غیر حیوانی شے سے کسی عضو کی کمی کو پورا کیا جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں ؟

شرکار کی متفقہ آواز :۔ جائز ہے۔

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ حیوانی اعضار دو طرح کے ہو سکتے ہیں ماکول اللحم یا غیر ماکول اللحم تو ماکول اللحم ذبیحہ کے اعضار کا استعمال جائز ہے یا نہیں ؟

شرکار کی متفقہ آواز :۔ جائز ہے۔

(۳) تیسرا سوال یہ ہے کہ ماہر اطبار کی رائے کے مطابق جان بچانے کے لئے یا تکلیف شدیدہ کو دور کرنے کے لئے یعنی ضرورت ہو یا حاجت غیر ماکول اللحم یا ماکول اللحم غیر ذبیحہ کے اجزار کا استعمال درست ہوگا یا نہیں ؟

مولانا اقبال صاحب ٹنکاروی :

بقول امام نووی طاہر جانور ہو تو درست ہے

قاضی صاحب :

میرے سوال کا جواب دیجئے میرا سوال یہ ہے کہ ایک شخص کی جان جا رہی ہے یا ایک شخص کا عضو فوت ہو رہا ہے یا اگر اس کو وہ جزر فراہم نہیں کیا گیا تو وہ مشقت شدیدہ کا شکار ہو جائے گا۔ ان تین صورتوں میں کوئی دوسرا متبادل موجود نہیں ہے۔ صرف اور صرف غیر مذبوحہ ماکول اللحم کا جزر موجود ہے یا غیر ماکول اللحم کا جزر موجود ہے تو کیا ایسی صورت میں ان جانوروں کا جزر استعمال کر کے جان بچائی جا سکتی ہے یا اس کے عضو کی حفاظت کی جا سکتی ہے یا اس کو مشقت شدیدہ سے بچایا جا سکتا ہے یا نہیں ؟ جو لوگ جواز کی رائے رکھتے ہیں۔ پہلے وہ بولیں۔

مولانا مجیب اللہ ندوی:

میرا خیال ہے کہ جو جزء ایسا ہے کہ وہ انسان کے جسم میں جا کر تحلیل ہو جائے تو اس کا استعمال درست ہے اور جو جزء ناقابل تحلیل ہے اس کا استعمال درست نہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری:

میرا خیال ہے کہ ایک سوالنامہ مرتب کر کے سب کو بھیج دینا بہتر ہوگا تاکہ لوگ اطمینان سے غور کر کے جواب لکھ سکیں۔ اس وقت فی الفور رائے طلب کرنا درست معلوم نہیں ہوتا۔

قاضی مجاہد صاحب:

میری بات سنئے! میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس مسئلہ پر اس وقت اتفاق رائے ہے اس کو تو الگ کر لیا جائے اور جس مسئلہ میں اختلاف ہے ان کو الگ سے پھر زیر بحث لایا جائے۔ میں یہ نہیں چاہتا کہ اقلیت یا اکثریت کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے۔ بلکہ میں چاہتا ہوں کہ مختلف فیہ مسئلوں کے بارے میں سوال اور تحقیق کا سلسلہ جاری رکھا جائے۔

ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب گنوری:

آپ ٹھیک فرما رہے ہیں لیکن اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ کس مسئلہ پر لوگ متفق ہیں اور کس پر نہیں۔

قاضی مجاہد صاحب:۔ کیسے معلوم نہیں ہوگا؟

ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب گنوری:

اس وقت لوگ ایک دوسرے کی رائے سے متاثر ہو جائیں گے۔

قاضی مجاہد صاحب:

آپ کل سے دیکھ رہے ہیں کہ یہاں جو لوگ آئے ہوئے ہیں وہ پڑھ کر آئے ہیں اور کسی کی رائے کے دباؤ میں نہیں آرہے ہیں سب نے اپنی رائے کھل کر آزادی سے دی ہے اور دے رہے ہیں میں آپ کی رائے سے پوری طرح متفق ہونے کے باوجود صرف یہ چاہتا ہوں کہ مسئلہ کی جن شقوں پر لوگوں کا اتفاق ہے۔ ان کو چھانٹ کر الگ کر لیا جائے تاکہ جو مسئلے مختلف فیہ رہ جائیں ان کو دوبارہ آج کی بحث کی روشنی میں مرتب کر کے سوال نامہ لوگوں کو بھیجا جائے۔ آج یہ تنقیح ہم لوگ کر لیتے ہیں تو متفق علیہ مسئلوں کو پھر چھیڑنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اس وضاحت کے بعد قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے کارروائی کو آگے بڑھاتے ہوئے فرمایا:

مسئلہ کی پانچ شکلیں ہیں :-

(۱) ماکول اللحم مذبوح (۲) ماکول اللحم غیر مذبوح (۳) غیر ماکول اللحم مذبوح (۴) غیر ماکول اللحم غیر مذبوح (۵) غیر ماکول اللحم نجس العین۔

پھر جس شخص کو لگایا جا رہا ہے اس کے اعتبار سے دو حالتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اضطرار کی حالت ہے دوسرے یہ کہ حاجت ہے۔ اس طرح دس شقیں بن جاتی ہیں۔ ان دس صورتوں میں سے کس کس صورت پر ہمارا اتفاق ہے، ہمیں یہ دیکھنا ہے۔

(۱) پہلا سوال یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہے اور جزء ماکول اللحم غیر ذبیحہ کا ہے تو جائز ہے یا نہیں؟

<u>شرکاء کی متفقہ آواز</u> :- جائز ہے۔

<u>مولانا اقبال صاحب</u> :

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی نے جو تشقیق کی ہے اسی کے ساتھ درست ہے یعنی قابل تحلیل جزء کا استعمال درست ہے۔ اور ناقابل تحلیل جزء کا استعمال درست نہیں۔

<u>قاضی مجاہد صاحب</u> :

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ ایک شخص کی نہ تو جان جا رہی ہے اور نہ عضو کا خطرہ ہے لیکن اگر اس کا علاج نہیں کیا گیا تو شدید ضرر میں پڑنے کا اندیشہ ہے ایسی صورت حال میں آپ غیر نجس العین غیر ماکول اللحم غیر ذبیحہ کے جزء کے استعمال کی اجازت دیں گے یا نہیں؟

<u>شرکاء کی متفقہ آواز</u> :- یہ قابل غور ہے۔

<u>قاضی مجاہد صاحب</u> :

<u>بہت اچھا یہ قابل غور رہنے دیجئے۔</u>

۲؍اپریل ۹۰ء کو بعد نماز مغرب چوتھی نشست زیر صدارت مولانا خلیل الرحمٰن صاحب عمری شروع ہوئی۔ قاضی صاحب نے فرمایا کہ عصر کے بعد والی بحث اس وقت جاری رہے گی۔

اب حیوانات کے سلسلہ میں دو مسئلہ رہ جاتا ہے۔ یعنی خنزیر کا استعمال حاجت کی صورت میں محض مشقت ہے اصطلاحی ضرورت نہیں ہے تو کیا جائز ہوگا؟

مجلس کی آواز :۔ جائز نہیں ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

تداوی بالحرام اس وقت جائز ہے جبکہ جان یا عضو کے ضیاع کا خطرہ ہو۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب بمبئی:

ضرورت میں بھی جائز ہے اور حاجت میں بھی جائز ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

ضرورت ہو اور متبادل چیز موجود نہیں تو کیا خنزیر کے اجزار کا استعمال جائز ہے؟

مجلس کی آواز:۔ جائز ہے۔

ایک نامعلوم آواز:

ضرورت میں بھی خنزیر کے اجزار کا استعمال جائز نہیں۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:

اس میں بھی وہی تفصیل ہے کہ اگر باقی رہنے والا عضو ہے تو جائز نہیں اور اگر باقی رہنے والا نہیں ہے تو جائز ہے۔

مفتی شمس الدین صاحب دہلوی:

جہاں تک خنزیر کا معاملہ ہے یہ ایسا جانور نہیں ہے کہ اس کا بدل نہیں ہے۔ جہاں خنزیر کا جزء استعمال کیا جاسکتا ہے وہاں اسی نسل کے دوسرے جانور کا جزء استعمال کیا جاسکتا ہے یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ انسانی جسم سے جو جانور قریب ترین ہے وہ قابل غور ہے۔ لیکن خنزیر کا استعمال جائز نہیں ہے۔ انسانی جسم کے لئے اس کا کوئی حصہ طبی نقطۂ نگاہ سے پیوند کاری کے لائق نہیں ہے اس لئے خنزیر کے اجزار کے استعمال کا مسئلہ میرے نزدیک سرے سے قابل غور نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

خنزیر کا والو تو استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ڈاکٹر صاحبان کہتے ہیں۔

ایک آواز:

خنزیر کا استعمال امریکہ میں ہوتا ہے ان کے یہاں ــــــــ اس کی وہی نوعیت ہے جو پہلے

یہاں مرغی اور بکری کی ہے ان کے لئے روزمرہ استعمال میں آنے والی قابل حصول اور سہل چیز خنزیر ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ آپنے فرمایا کہ خنزیر کا کوئی جزء انسان کے جسم میں نہیں لگایا جاسکتا کیونکہ دونوں کے خلیے الگ الگ ہیں، لیکن یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ خنزیر کا والو انسان کے جسم میں لگایا جاتا ہے۔

مفتی شمس الدین صاحب دہلوی:

اس سلسلہ میں یہ عرض کردوں کہ پلاسٹک کا والو بنا کر لگایا گیا تو عام نارمل والو کی طرح کام کرنے لگ گیا تو اس طرح متبادل موجود ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

پھر تو وہ ہماری بحث سے خارج ہے۔ یہاں صرف یہ صورت ہے کہ متبادل موجود نہیں ہے تو کیا فقہا خنزیر کے اجزاء کے استعمال کی اجازت دیں گے؟

مفتی شمس الدین صاحب دہلوی:

میرا خیال ہے کہ پلاسٹک کی شکل میں متبادل موجود ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

اب سوال یہ ہے کہ ایک انسان کے جسم کا ایک حصہ اسی انسان کے جسم میں لگانا جائز ہے یا نہیں

مجلس کی متفقہ آواز، جائز ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

ایک انسان کے جسم میں دوسرے انسان کا جزء لگایا جانا جائز ہے یا نہیں؟ یہ بات متفق علیہ ہے کہ خون کا استعمال جائز ہے۔ لیکن ایک سوال یہ ہے کہ ضرورت اور حاجت کی صورت نہیں ہے تو کیا پھر بھی آپ اجازت دیں گے کہ ایک انسان کا جزء دوسرے انسان کو لگایا جائے۔

عنایت اللہ سبحانی:

میرا خیال ہے کہ ایک انسان کے جزء کا دوسرے انسان کے جسم میں لگایا جانا اضطرار کی حالت

پر منحصر نہیں ہے علی الاطلاق جائز ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب گنوری:۔ اس کا محرک کیا ہے؟

مولانا انیس الرحمٰن قاسمی صاحب

اعضاء کی پیوندکاری میں امام ابویوسف اور امام شافعی کا مسلک عدم جواز کا ہے۔ امام ابویوسف سے اس کی علت تکریم انسانی منقول ہے اور پیوندکاری یا خرید و فروخت میں ابتذال ہے جب کہ امام شافعی نے "الام" میں اس کی علت نجاست کو قرار دیا ہے۔ اس لئے میری رائے میں ضرورت کی بنیاد پر "قرنیہ" اور گردہ کی پیوندکاری جائز ہوگی۔

قاضی مجاہدالاسلام قاسمی صاحب:۔ اب سوال یہ ہے کہ بے ضرورت اور علی الاطلاق ایک انسان کے عضو کا انسان کے جسم میں کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

سب کی آواز:۔ نہیں کیا جاسکتا۔

قاضی مجاہد صاحب:

اگر کسی کی جان بچانے کا سوال ہو اور کوئی رشتہ دار بلا قیمت اپنا عضو اس کو دے تو دو سوال ہے ایک تو یہ کہ اس مریض کو ایسا عطیہ قبول کرنا درست یا نہیں؟ دوسرا یہ کہ کسی انسان یا رشتہ دار کو ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں کہ مرتے ہوئے شخص کی جان بچانے کے لئے اپنا عضو دیدے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

لینے اور دینے والے رشتہ دار ہوں اور دونوں کی صحت کا غالب گمان ہو تو لینا دینا درست ہے۔

مفتی احمد بیات:

میرا تجربہ ہے کہ فائدہ نہیں ہوتا۔ اس لئے ایک انسان کے عضو کی منتقلی دوسرے انسان کے جسم میں کسی صورت میں جائز نہیں۔

مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی اشرف علی بنگلور
مولانا عبدالجلیل چودھری، مولانا جلال الدین انصرعمری
مفتی ظفیرالدین مفتاحی، شمس پیرزادہ بمبئی
مفتی محمد آدم پالنپوری، محمد عمران وغیرہ
} ناجائز ہے لینا اور دینا دونوں ممنوع ہے۔

قاضی مجاہدالاسلام قاسمی صاحب:

جو لوگ عضو لگانے کو جائز کہتے ہیں وہ دینے کو بھی جائز کہتے ہیں؟

مجلس کی آواز: جی ہاں۔ لینا اور دینا دونوں جائز ہے۔ بیچنا جائز نہیں

مولانا مجاہدالاسلام قاسمی صاحب: اعضاء کی فروخت جائز ہے؟

مجلس کی آواز: بالکل جائز نہیں۔

مولانا مجاہدالاسلام قاسمی صاحب:

ماہر اطباء کی رائے ہے کہ ایک شخص کا گردہ بدل دیا جائے گا تو یہ زندہ رہے گا، اب یہ شخص اضطرار کی حالت میں ہے، ہبہ کے ذریعہ گردہ نہیں مل رہا ہے۔ لیکن بازار سے گردہ خرید کر مل سکتا ہے تو کیا ایسی مجبوری میں وہ مریض گردہ خرید سکتا ہے۔

مجوزین: ایسی مجبوری کی حالت میں خرید کر حاصل کرنا جائز ہوگا۔

مولانا مجاہدالاسلام قاسمی صاحب:

اگر کسی میت سے کوئی جزء حاصل کیا جائے اور وہ کسی دوسرے انسان کے جسم میں لگایا جائے تو جائز ہے؟ جو لوگ زندہ انسان کے عضو لیکر لگانا ناجائز کہتے ہیں، وہ مردہ کے عضو کی پیوندکاری کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

مانعین: جی ہاں! جائز نہیں ہے۔

مولانا مجاہدالاسلام قاسمی صاحب:

جو لوگ زندہ انسان کے عضو کی پیوندکاری جائز سمجھتے ہیں، کیا وہ مردہ کے عضو کو جائز سمجھتے ہیں۔

مفتی شمس الدین صاحب: اگر تحریری اجازت پہلے دے دی ہو تو جائز ہے۔

مفتی محمد زید صاحب: زندہ سے جائز۔ مردہ سے ناجائز۔

عبداللہ طارق: ...... (آواز صاف نہیں)

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب: زندہ سے بالشرط جائز۔ مردہ سے علی الاطلاق ناجائز

مولانا مجاہدالاسلام قاسمی صاحب:

اعضاء کی پیوندکاری کی بحث ختم ــــــ ایک کمیٹی بنائی جارہی ہے، کل وہ کمیٹی ایک جامع تجویز مرتب کرکے پیش کرے گی۔

تجاویز
مسئلہ پیوند کاری

اعضاء کی پیوند کاری کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینے اور آزادانہ بحث ومباحثہ اور تبادلۂ خیال کے بعد شرکار سیمینار نے یہ تجویز منظور کی :۔

"اعضاء کی پیوند کاری کا" مسئلہ وقت کا ایک اہم انسانی اور طبی مسئلہ ہے، علاج کے اس طریقے میں طریقے اور تنوع کے ساتھ ساتھ اس کی اہمیت بڑھتی جاتی ہے۔ اس مسئلہ کا رشتہ ایک طرف "انسانی کرامت" کے تحفظ سے ہے کہ انسانی اعضاء واجزاء کا استعمال کرامتِ انسانی کے خلاف محسوس ہوتا ہے دوسری طرف بعض اوقات مریضوں کے لئے اعضاء کی پیوند کاری ایک ضرورت بن جاتی ہے اور اس کے ذریعہ بظاہر ایک مرتے ہوئے شخص کی جان بچائی جاسکتی ہے۔ یا اس کی کسی اہم منفعت کو لوٹایا جاسکتا ہے اور شریعت نے انسانی ضرورتوں کی رعایت رکھی ہے۔ مسئلہ کے ان دو مختلف جہتوں کو سامنے رکھتے ہوئے اب یہ مسئلہ بھی علماء اور ارباب افتا کے لئے غور وفکر کا محتاج ہے۔ مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد سیمینار کے شرکار درج ذیل باتوں پر متفق ہوئے

(الف) انسان کے جسم میں غیر حیوانی اجزاء کا استعمال بطور علاج جائز ہے

(ب) ماکول اللحم مذبوحہ جانوروں کے اجزاء کا استعمال بھی بطور علاج جائز ہے

(ج) کسی شخص کی جان کی ہلاکت یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ ہو یعنی اگر اس کو وہ جزء فراہم نہیں کیا گیا تو وہ ہلاک ہو جائے گا یا عضو تلف ہو جائے گا اور اس مطلوبہ عضو کا بدل کسی غیر ماکول اللحم جانور یا ماکول اللحم لیکن غیر مذبوحہ جانوروں میں ہی مل سکتا ہو تو اس کی پیوند کاری جائز ہے

(د) اگر جان یا عضو کی ہلاکت کا شدید خطرہ نہ ہو تو خنزیر کے اجزاء کا استعمال جائز نہیں۔

یہ اجتماع محسوس کرتا ہے کہ مسئلہ کی تمام پیچیدگیوں، مصالح ومفاسد موثرات وعوامل اور اثرات ونتائج، معاشی اور سماجی اثرات، نیز فقہی آراء واحکام اور شرعی اصول وقواعد کے تفصیلی جائزہ لینے کے بعد کوئی فیصلہ کیا جانا نہایت ضروری ہے۔

ان حالات میں یہ اجتماع ایک ایسی کمیٹی کی تشکیل کرتا ہے، جو تفصیل کے ساتھ مسئلہ کی قانونی، سماجی، معاشی اور شرعی پیچیدگیوں کا جائزہ لے کر ایک تجویز تیار کرے جو آئندہ اجلاس میں پیش کی جائے۔ اس کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ تمام آراء کا جائزہ لے جو اس سیمینار کے موقع پر تحریری یا زبانی پیش کی گئی ہیں اور جو آراء مختلف کتب فتاویٰ میں ظاہر کی گئی ہیں اور مسئلہ کے سماجی اور معاشی اثرات کا جائزہ لے کر ایک سوال نامہ تیار کرے جو رائج صورتوں کی تعیین، سماج پر اس رواج کے پڑنے والے اثرات اور معاشی دشواریوں کے بارے میں واضح صورت حال سامنے لائے۔ دوسری طرف سیمینار میں آنے والی آراء، مختلف نکتہ ہائے نظر اور دلائل کی روشنی میں ایک سوال نامہ علماء اور فقہاء کی خدمت میں بھیج کر جواب حاصل کرے۔ اس کمیٹی کو دوسرے حضرات کو اپنے ساتھ شریک کرنے کا اختیار ہوگا۔

کمیٹی کے ارکان مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مفتی حبیب الرحمٰن صاحب خیرآبادی
(۲) مولانا عبداللہ جولم صاحب
(۳) مولانا خالد سیف اللہ صاحب
(۴) مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب
(۵) مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب
(۶) ایک قانون داں
(۷) ایک ماہر سماجیات
(۸) ایک ماہر معاشیات

ضبطِ تولید

① وضاحت مسئلہ

(مقالات)

② مسئلہ فقہی نقطۂ نظر سے

(مقالات)

③ تحریری آراء

④ مذاکرۂ فقہیہ

⑤ تجاویز

ضبط تولید کا مسئلہ
چند سوالات اور ایک زاویۂ فکر

از ــــــــــــــــــــــــ مفتی شمس الدین، دھلی

عمومی خاندانی منصوبہ بندی یا حکومتوں کے اقدامات اور پالیسیاں یا
وغیرہ نظریات سے پوری طرح اتفاق نہ رکھنے کے باوجود ضبط تولید سے متعلق پیش کردہ شرعی نقطۂ نظر اور بعض نکات ایسے ہیں جن پر بحث و تمحیص کی ضرورت ہے۔

فاضل مرتب "ضبط تولید اور شریعت اسلامی" ـــــ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب اور دیگر مفتیان کرام نے جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے ان میں جو باتیں قابل قبول ہیں یا بڑی حد تک تسلیم کی جاتی ہیں ان کا اعادہ تحصیل حاصل ہے میں ذیل میں صرف ان پہلوؤں کو پیش کرنا چاہوں گا جن کا تشفی بخش جواب میرے نزدیک ہنوز محتاج حصول ہے۔

جو باتیں پیش کی گئی ہیں ان سے دو حقیقتیں منقح ہو کر سامنے آتی ہیں:

(الف) ـــ عارضی طور پر منع حمل کی تدابیر چند مخصوص حالات میں جائز ہیں۔

(ب) ـــ مرد کی نسبندی یا عورت کا آپریشن ہر حال میں حرام و ناجائز ہے۔

سب سے پہلے شق (الف) کے بارے میں عرض یہ کرنا ہے کہ کوئی اور اسباب ہیں جن میں منع حمل کی اجازت قابل غور ہے جن کا ذکر فاضل علمائے کرام کی گفتگو میں نہیں آیا ہے، مثلاً:

۱ ـــ زوجین یا صرف لڑکی طالب علم ہو اور اگر اسے حمل، ولادت، رضاعت وغیرہ ذمہ داریوں میں الجھنا پڑے تو اس کے تعلیمی کیریئر کے تباہ ہونے کا قوی اندیشہ ہے، کیا ایسی شکل میں منع حمل کی تدبیر اختیار کی جا سکتی ہے؟

۲۔۔۔۔ آج کے دور میں بشمول اسلامی ممالک، بعض شعبے ایسے ہیں جن میں عورتوں کی ملازمت ضروری بلکہ لازمی ہوتی ہے، مثلاً:
اسپتالوں میں لیڈی ڈاکٹر، نرس اور دیگر زنانہ طبی خدمات، زنانہ تعلیم گاہوں میں تعلیم و تدریس، زنانہ پولیس وغیرہ شعبے ایسے ہیں جہاں خواتین کی خدمات ناگزیر ہیں۔ ایسے کاموں پر مامور خواتین اگر شوہر کی رضامندی کے ساتھ چند بچوں کی ولادت کے بعد اگر حمل، توالد، حضانت، رضاعت وغیرہ امور سے فارغ نہ ہوں تو اپنے فرائض کماحقہ ادا نہیں کرسکتیں۔ کیا ان حالات میں منع حمل کی اجازت نہیں دی جاسکتی؟

۳۔۔۔۔ شوہر بے روزگار ہو اور اس حالت میں اولاد کا بار لامتناہی انداز میں پڑجائے تو ناقابلِ برداشت ذہنی، جسمانی اور معاشی پریشانیوں کا سبب بن سکتا ہے۔ کیا ایسی حالت میں منع حمل کی سہولتوں سے موقت طور پر فائدہ اٹھانا شریعت اسلامیہ میں ناجائز ہوگا؟

۴۔۔۔۔ مسلمان ویسے ہی خستہ حال ہیں لیکن طبقہ نسواں خصوصیت سے تعلیم و تربیت اور سماجی فلاح و ترقی کے امور سے ناواقف ہے۔ اب ان میں کچھ خواتین جو نسبتاً تعلیم یافتہ اور صاحبِ صلاحیت ہیں، دینی و ملی خدمات کی انجام دہی کی غرض سے خود کو ۴۔۔۔ ۶ اولاد کے بعد اس طرف سے فارغ کرلیں تو کیا ایسا کرنا غیر محمود بلکہ خلافِ شرع ہوگا؟

۵۔۔۔۔ معاشی اسباب کو پوری قوت بلکہ جوش و خروش کے ساتھ کلیۃً مسترد کردیا گیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس پہلو سے بھی غور و فکر کرنا گویا بہت ہی ناپسندیدہ اور غیر اسلامی طرز فکر محسوس ہوتا ہے۔ بلکہ اگر میں یہ کہوں کہ اس پہلو سے گفتگو کرنا گویا خارج از بحث سمجھ لیا گیا ہے تو بے جا نہیں ہوگا۔

میں چاہوں گا کہ اس مجلس میں خالص علمی انداز سے اس موضوع پر گفتگو کی جائے۔ میں اس ضمن میں جدید یا قدیم معاشی نظریات کی اندھی تقلید یا مادہ پرستانہ نقطہ نظر کی ہرگز تائید نہیں کرتا۔ اللہ تعالیٰ کی ربوبیت، اور رزاقیت پر ایمان اور اس کے شرعی تقاضوں کا صمیم قلب سے اعترافِ کرتا ہوں دنیائے آب و گل کے حقائق اور طبعی قوانین کی اہمیت کے اعتراف کے ساتھ ساتھ خدائے حی و قیوم کی قدرت کاملہ پر جو کہ ان طبعی قوانین کی پابندی کی محتاج نہیں ہے ایمان رکھتا ہوں۔
بایں ہمہ معاشی حقائق اور ان کی اہمیت سے کلیتاً انکار شریعت اسلامیہ کا تقاضہ نہیں سمجھتا

فقر و فاقہ، معاشی بدحالی، گداگری اور ایسے ہی جملہ امور سے صرف نظر کرلینا حقیقت کو نہیں بدل سکتا۔

اسلام معاشی فلاح و بہبود، اقتصادی خوشحالی جو فرد اور مجتمع دونوں کے لئے "قوت" کا موجب ہے، حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ ۔۔۔ الایہ کا مصداق یا اس "قوۃ" کی فراہمی میں معاشی عامل) بھی بڑی کلیدی اہمیت رکھتا ہے[1]۔

اگر تقدیر پر ایمان، تدبیر سے بے نیاز نہیں کرتا، خدا پر توکل اونٹ کو کھونٹے سے باندھنے سے منع نہیں کرتا تو خدا کی رزاقیت پر ایمان کیوں کر رزق اور اس کے جملہ تقاضوں سے بے نیاز کرسکتا ہے۔

اسلام معاشی جدوجہد، اسراف و بخل دونوں سے بچتے ہوئے اقتصاد اور میانہ روی کی تعلیم دیتا ہے۔ آمد و صرف کو منضبط کرنا، یا آمد و خرچ کی منصوبہ بندی کرنا اسلامی تعلیمات یا معتقدات کے منافی نہیں ہے۔

ان حقائق کے پیش نظر معاشی عامل کو مطلقاً اور کلیۃً مسترد کردینا میرے نزدیک قابل توجہ ہے۔

آج کے دور میں یہ خیالی نہیں عملی مسئلہ ہے کہ شہری زندگی میں محدود حلال ذریعہ آمدنی رکھنے والے کنبے غیر محدود بچوں کی کفالت اور پرورش کا بار نہیں اٹھا سکتے۔ تفصیلات کا نہ موقع ہے اور نہ ضرورت۔ نیک مشورے اور خطابت تلخ حقائق کو نہیں بدل سکتے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ علمائے اسلام اس پر سنجیدگی سے نظر ثانی کریں۔

اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند مشہور آیات قرآنی اور اس کے مدلولات پر بھی غور کرلیا جائے۔

ہر عالم دین کی طرف سے معاشی عامل کو کلیۃً مسترد کرتے ہوئے سورہ ہود کی آیت وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا بطور حجت پیش کی جاتی ہے۔ بلاشبہ ہر ذی روح کی رزق رسانی اللہ تبارک و تعالیٰ ہی کی طرف سے ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود ذرائع بھی اللہ نے ہی پیدا کیے ہیں اور مخلوقات کو ان کا مکلف بھی بنایا ہے۔ پرندے گھونسلے سے اڑ کر جاتے ہیں جب ہی شام کو شکم سیر ہو کر واپس آتے ہیں۔ اسی طرح دیگر مخلوقات کے لئے بھی اسباب و ذرائع بنائے ہیں، اور شریعت اس کی نفی نہیں، تائید کرتی ہے۔

دوسری مشہور آیت جو ہمیشہ پیش کی جاتی ہے اور اب بھی کی گئی ہے اور جسے معاشی عامل کو نظر انداز کرنے

---

[1] نوٹ: افرادی قوت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا مگر کمیت کے ساتھ کیفیت کی اہمیت بھی ناقابل انکار ہے۔

کے لئے گویا حجت قاطعہ سمجھا گیا ہے وہ آیت کریمہ ہے ولاتقتلوا اولادکم خشیۃ املاق[۱]

اس آیت کریمہ کا مفہوم متعین کرتے وقت اہم قانونی نکتہ یہ طے کرتا ہے کہ کیا قتل اولاد اور منع حمل دونوں یکساں حکم رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کوئی ایسا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ میرے نزدیک قتل جیسے جرم کی شناعت کی طرف وہ بھی جبکہ خوفِ معاش کی بنیاد پر ہو، ایسی ذلیل حرکت ہے جس کی طرف اس آیت میں متوجہ کیا گیا ہے، ورنہ قتل ناحق تو بہر صورت گناہِ کبیرہ ہے خواہ اس کا محرک افلاس ہو، نفرت ہو، انتقام ہو، غصہ ہو یا کچھ اور۔

ضبط تولید اگر واقعی قتل اولاد کے مرادف ہے تو مجوزہ فتاوی میں جن شکلوں میں منع حمل کی اجازت دی گئی ہے وہ بھی صحیح نہیں ہو سکتی

لہٰذا جب کہ بعض اندیشے اور ضرورت کے تحت اس کی گنجائش نکالی گئی ہے تو مسئلہ ان دیگر اسباب و عوامل کے یقین کا ہے جو اس کے جواز کے لئے قابلِ غور ہو سکتے ہیں۔ اس ضمن میں حضرات مفتیان کرام کی پیش کردہ جائز صورتوں میں سے ایک مثال سامنے رکھنا چاہتا ہوں تاکہ آپ کے لئے غور و فکر کا محرک ہو سکے۔

فتاوی الھندیہ ج ۴ ص ۱۱۲ کی عبارت نقل کی گئی ہے "اذا عزل الرجل عن امرأۃ بغیر امرھا ذکر فی الکتاب انہ یباح، قالوا فی زماننا یباح لسوء الزمان"

اب دیکھئے عزل جیسی تکلیف دہ تدبیر منع حمل بدون اجازتِ زوجہ مباح ہو سکتی ہے اس لئے کہ زمانہ خراب آگیا ہے

اسی طرح بچوں کی نگہداشت اور تربیت وغیرہ کا خطرہ ہو تو عند البعض اسے بھی منع حمل کے لئے ضروری یا لائق اعتنا سبب قرار دیا گیا ہے۔ تو کیا بذاتِ خود بعض حالات میں معاشی عامل اتنا قوی نہیں ہو سکتا جو بہت سے دیگر اسباب و محرکات کا موجب ہو؟ لہٰذا ان حقائق کے پیش نظر اس مسئلہ پر نظرثانی کی ضرورت ہے۔

اب آئیے منع حمل کی دوسری تدبیر 'نسبندی یا آپریشن' کے بعض پہلوؤں کا جائزہ لیں، خاص کر اس پس منظر میں کہ اسے مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے جس میں کسی استثنا کی گنجائش نہیں ہے

اس حکم کی بنائے استدلال آیتِ کریمہ "فلیغیرن خلق اللہ" اور حدیث میں "خصی ہونے

---

[۱] سورہ اسراء-۳۱

کی ممانعت ہے۔

سب سے پہلے تو تغییر خلق اللہ کا مفہوم اور مدلول متعین ہونا چاہئے۔اس ذیل میں جس سیاق میں یہ آیت آئی ہے اس کا بھی لحاظ رکھنا مناسب ہے۔اس کے انطباق • کے طور پر کچھ لوگ ضبط تولید کی ہر تدبیر کو ناجائز سمجھتے ہیں کچھ حضرات صرف نسبندی یا آپریشن پر اس کا اطلاق کرتے ہیں۔

موخر الذکر اصحاب فکر کے سامنے چند مسائل غور و فکر کے لئے پیش کرتا ہوں:۔

۱۔۔۔ آج کل بہائم وغیرہ کو بار آور کرنے کے لئے فطری عمل کے بجائے ٹیوب یا انجکشن وغیرہ کا کامیاب استعمال ہوتا ہے۔ کیا یہ حرام ہے اس لئے کہ تغییر خلق اللہ ہے؟

۲۔۔۔ مصنوعی طریقے مثلاً مصنوعی آنکھیں، دانت دیگر اعضاء یا اعضاء کی پیوندکاری، خضاب کا استعمال وغیرہ کیا فطری حالتوں کے تغیر کا موجب نہیں ہے۔ اگر ہے تو کیا تغییر خلق اللہ کا حکم نافذ ہوگا؟ اسی طرح بہائم کو خصی بنانے کا مسئلہ بھی اس کی زد میں آتا ہے۔

۳۔۔۔ ایک مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ بعض خواتین کو ولادت فطری طریقے سے نہیں ہوتی لہٰذا ڈاکٹر پیٹ چاک کرکے جسے کہتے ہیں بچے کو باہر نکال لیتے ہیں۔چند مرتبہ کے بعد ڈاکٹر عورت کی حالت ایسی نہیں سمجھتے کہ وہ مزید حمل کی متحمل ہوسکے، لہٰذا چند ولادتوں کے بعد آخری بار وہ عورت کا آپریشن کردیتے ہیں۔ کیا یہ آپریشن حسب فتویٰ مذکورہ حرام قرار دیا جائے گا؟

یہ اور اس قسم کے اور بھی مسائل ہوسکتے ہیں۔حقیقۃً تغییر خلق کا مفہوم متعین کرنے کی ضرورت ہے۔ہمیں خوشی ہے کہ بعض جوابات میں اس کی طرف اجمالی اشارہ بھی کیا گیا ہے مگر اس پر گفتگو کی ضرورت ہے۔( ) بھی اس کی زد میں آسکتا ہے۔

نسبندی کی حرمت کے سلسلہ میں حدیث میں خصی بنائے جانے کی ممانعت کو بھی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔

میرے خیال میں اس مسئلہ کی تنقیح بھی ہونی چاہئے۔ کیا نسبندی اور خصی واقعۃً ایک ہی شئے ہے۔

اس مسئلہ پر میں نے ایک مسلمان ڈاکٹر سے فنی حیثیت سے اس کے بارے میں دریافت کیا، ان کی گفتگو سے جو بات سامنے آئی وہ کچھ اس طرح ہے۔

الف ۔۔۔ خصی کرا دینے کے بعد مرد نامرد ہوجاتا ہے اور مجامعت کا اہل نہیں رہتا۔

ب ۔۔۔ نسبندی کے باوجود مرد کو جنسی عمل پر حسب سابق قدرت رہتی ہے۔

(ج) نس بندی بھی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک __________ جس کے بعد نسیں اس قابل نہیں رہتیں کہ اس سے ہو کر مادہ تولید گزر سکے۔ دوسری قسم __________ کہلاتی ہے جس میں نسوں کو ایک طرح سے گرہ لگا دی جاتی ہے جو حسبِ ضرورت کھولی بھی جا سکتی ہے۔

لہٰذا نس بندی پر خصی کا حکم لگانا قیاس مع الفارق کے مترادف ہے اور اس کی دوسری قسم تو بالکل منع حمل کی عارضی تدبیر کے مماثل ہے اس لئے اس کی مطلق حرمت کا حکم لگانا خود ان علماء کی رائے کے بھی منافی ہے جو عارضی تدبیر کے جواز کے قائل ہیں۔

بہر حال اس دوسری قسم یعنی نس بندی یا آپریشن کا مفہوم تقطیعِ نسل نہیں ہے جیسا کہ باور کیا جا رہا ہے۔ بلکہ تحدیدِ نسل ہے۔

ان تمام مباحث کو سامنے رکھ کر ہمیں یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ شریعت کی روشنی میں ہم کس حد تک ضبطِ تولید کی اجازت دے سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ حکومتوں کی خاندانی منصوبہ بندی __________ کی ہم من وعن تائید کریں اور اس کے مالہ وماعلیہ سے صرف نظر کر لیں۔

البتہ ایک اور پہلو ہے جو ہمارے مباحث کے دوران نہیں آسکا وہ ہے مسئلے کا اخلاقی اور سماجی پہلو، خاندانی منصوبہ بندی کے ذریعہ اخلاقی سیلاب کا جو دروازہ کھولا جا رہا ہے اس پر ہمیں سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے اور بعض صورتوں میں جواز کے قائل ہونے کے باوجود ہمیں اخلاقی بحران سے بچانے کے لئے انسدادی تدابیر (__________) پر بھی نظر رکھنی چاہئے۔

اسقاطِ حمل کے سلسلہ میں علمائے کرام نے جو خیالات سامنے رکھے ہیں فی الجملہ مناسب معلوم ہوتے ہیں۔

مانع حمل تدابیر کا مسئلہ اور اسلام

از ——— مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڑھ

روزمرہ کے سماجی مسائل میں مانع حمل تدابیر کا مسئلہ ہمیشہ سے بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے، طب کی موجودہ ترقی کے دور میں اس کی اہمیت مزید بڑھ گئی ہے۔ زیر نظر مقالے میں اسی اہم ترین مسئلہ میں اسلام کے نقطۂ نظر کا مطالعہ مقصود ہے۔ موجودہ دور جس طرح زندگی کے دوسرے بے شمار معاملات و مسائل میں بے اعتدالی اور عدم توازن کا شکار ہے، مانع حمل تدابیر کے سلسلے میں اس کا رویہ بھی اسی بے اعتدالی اور عدم توازن کا مظہر ہے، چنانچہ آج یورپ کامیاب مانع حمل تدابیر کی ایجاد پر بغلیں بجا رہا ہے کہ اس کی بدولت اولاد اور ان کے مسائل کے جھنجٹ سے نجات پاکر بے خوف و خطر جنس سے لطف اندوزی کے لئے اس کے لئے میدان صاف ہو گیا ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ یورپ کے ملکوں میں شرح خطرناک حد تک کم ہو گئی ہے۔ اولاد کی فطری ضرورت کو پوری کرنے کے لئے لے پالک اور دوسرے ذرائع سے ہندوستان اور تیسری دنیا کے دوسرے ملکوں سے کمسن بچوں کی درآمد کے ذریعہ اس کمی کو پورا کیا جا رہا ہے[1]۔ اسلام خدا کا آخری دین ہونے کے ناطے زندگی کے دوسرے تمام مسائل کی طرح

---

[1] یہاں تک کہ اس طرح بچوں کی درآمد نے یورپ میں بچوں کے مستقل کاروبار کی صورت اختیار کرلی ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "سہ روزہ دعوت" نئی دہلی، یکم دسمبر ۱۹۸۱ء مطابق ۲۰ ربیع الثانی ۱۴۰۲ھ جائزہ بعنوان "متبنیٰ ہندوستانی بچے اور غیر ملکی سرپرست" اٹلی کا ایک گارڈن "انٹی موؤ" بچوں کے اس طرح کے کاروبار کا سب سے بڑا اور مشہور مرکز ہے۔ جہاں خوب صورت، تندرست اور معصوم بچوں کی خرید و فروخت کے علاوہ خوبصورت تندرست حاملہ عورتوں کو پیشگی رقم دے کر یہ معاہدہ بھی کیا جاتا ہے کہ مستقبل میں ہونے والا بچہ (بقیہ صفحہ آئندہ پر)

اس مسئلہ کا بھی موزوں اور متوازن حل پیش کرتا ہے۔ وہ حالات کے تقاضے سے معقول حدود کے اندر مانع حمل تدابیر اپنانے کی اجازت بھی دیتا ہے اور جہاں اس طرح کی کوئی مصلحت کارفرما نہ ہو وہ اس کی زیادہ سے زیادہ حوصلہ شکنی کرتا اور اس سے بچنے اور دور رہنے کی تلقین کرتا ہے۔

صَدرِ اوّل کا نمونہ:

اسلام کے صدر اول میں منع حمل کا ایک ہی طریقہ معروف اور مروج تھا۔ عزل (WITH DRAWL) یعنی بیوی سے مقاربت کے وقت اس کے آخری لمحات میں مرد کا اپنی منی کو باہر خارج کرنا۔ اس سلسلے میں صحیح بخاری کی روایت ہے۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں:

کنا نعزل والقرآن ینزل[1] ـــــ ہم عزل کرتے تھے دریں حالیکہ قرآن کے نزول کا سلسلہ جاری تھا۔

ان ہی کی دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

کنا نعزل علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم والقرآن ینزل[2]۔

ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عزل کرتے تھے دریں حالیکہ قرآن کے نزول کا سلسلہ جاری تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) پیشگی رقم دینے والے کے سپرد کیا جائے گا۔ اٹلی کے گوشے گوشے سے بےاولاد والدین اس بازار میں اکٹھا ہوتے ہیں جہاں ایک بچہ کی نیلامی کی قیمت کم از کم پانچ لاکھ لیرا (ہندوستانی چالیس ہزار روپیہ) سے لے کر بارہ لاکھ لیرا تک ہوتی ہے۔ محتاط اندازے کے مطابق اس منڈی میں سالانہ کم سے کم ۵۰۰ بچوں کی نیلامی ہوتی ہے۔ اٹلی میں یہ کاروبار اس قدر بڑھ گیا ہے کہ دولت کمانے کے لالچ میں کچھ عورتیں ہر سال حاملہ ہو رہی ہیں اور ہر سال ایک بچہ کو پیشگی بیچ رہی ہیں۔ امریکہ اور یورپ کے دوسرے ممالک میں گود لینے کا جو رجحان بڑھ رہا ہے اس کے نتیجے میں بے اولاد جوڑوں کے جذبات جگاکر بیوپاری لوگ چاندی لوٹتے ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق گذشتہ سال صرف امریکا میں ۲۵۰ جوڑوں نے قانونی یا غیر قانونی طریقے سے بچوں کو گود لیا۔ ملاحظہ ہو پندرہ روزہ تعمیر حیات، ندوۃ العلماء لکھنؤ ۲۵/ دسمبر ۱۹۸۹ء مطابق ۲۴/ جمادی الاول ۱۴۱۰ھ۔ رپورٹ بعنوان: مجھے جنم لینے سے پہلے بیچ دیا گیا۔

[1] بخاری جلد ۲۔ کتاب النکاح، باب العزل۔ مسلم جلد ۴، کتاب النکاح۔ باب حکم العزل۔

[2] بخاری، حوالہ سابق۔

اس کی وضاحت روایت کے ایک راوی حضرت سفیان بن عیینہ اس طرح کرتے ہیں:

لوکان شیئاً ینھی عنہ لنھانا عنہ القرآن[1]۔

اگر یہ کوئی ایسی چیز ہوتی جس سے منع کیا جانا ضروری ہوتا تو قرآن ضرور ہم کو اس سے منع کرتا۔

حضرت جابر کی روایت میں مسلم کے الفاظ میں اس کی مزید صراحت ہے۔ فرماتے ہیں:

کنا نعزل علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبلغ ذالک نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینہانا[2]۔

ہم رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عزل کرتے تھے تو یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی لیکن آپ نے ہمیں منع نہیں فرمایا۔

یہ روایات منع حمل کی اس تدبیر (عزل) کے جواز کے سلسلے میں صریح ہیں۔ حضرت ابوسعید خدری کی ایک روایت سے بھی یہی بات سامنے آتی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں،

ان رجلا قال یارسول اللہ ان لی جاریۃ وانا اعزل عنھا وانا اکرہ ان تحمل وانا ارید ما یرید الرجال وأن الیہود تحدث أن العزل مؤدۃ الصغری قال کذبت یہود ولواراد اللہ ان یخلقہ ما استطعت أن تصرفہ[3]۔

ایک شخص نے عرض کیا اے اللہ کے رسول میری ایک لونڈی ہے اور میں اس سے عزل کرتا ہوں اور مجھے یہ پسند نہیں ہے کہ وہ حاملہ ہو لیکن میں (اس سے) وہ ضرورت پوری کرنی چاہتا ہوں جو دوسرے تمام مردوں کو ہوتی ہے۔ جب کہ یہود یہ بیان کرتے ہیں کہ عزل چھوٹے پیمانے پر زندہ درگور کرنے کے برابر ہے آپ نے فرمایا، یہود جھوٹ کہتے ہیں۔ اگر اللہ کسی کو پیدا کرنا چاہے تو تم اسے (کسی صورت) روک نہیں سکتے۔

اس کے مقابلے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دو دوسری احادیث ہیں جن سے اس فعل کی حرمت و ممانعت کا اشارہ

---

۱ مسلم، جلد ۲، کتاب النکاح، باب حکم العزل۔

۲ مسلم، حوالہ مذکور

۳ ابوداؤد، جلد ۱، کتاب النکاح، باب ما جاء فی العزل۔

نکلتا ہے اس سلسلے میں سب سے صریح صحیح مسلم کی روایت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک موقعہ پر عزل کی بابت دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

ذالک الوأد الخفی[1] ــــــــ یہ چھوٹے پیمانے پر زندہ درگور کرنے کے برابر ہے۔

بعض دوسری روایات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے انداز کلام کا بھی یہی منشا سمجھا گیا ہے۔ حضرت ابوسعید خدری کی ایک روایت ہے فرماتے ہیں:

سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن العزل فقال لاعلیکم أن لا تفعلوا ذاکم فانما ھو القدر[2]۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا تمہارا کیا نقصان ہے اگر تم ایسا نہ کرو۔ اصل چیز تو قضا وقدر کا فیصلہ ہے۔

اس کے متعلق روایت کے ایک راوی محمد بن سیرین کہتے ہیں:

قولہ لاعلیکم أقرب إلی النھی[3] ــــــــ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ "تمہارا کیا نقصان ہے اگر تم ایسا نہ کرو" ممانعت سے زیادہ قریب ہے۔

صحیح مسلم ہی میں حضرت ابوسعید خدری کی دوسری روایت ان الفاظ میں ہے:

قال ذکر العزل عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال وماذاکم قالوا الرجل تکون لہ المرأۃ ترضع فیصیب منھا ویکرہ أن تحمل منہ والرجل تکون لہ الامۃ فیصیب منھا ویکرہ أن تحمل منہ قال فلا علیکم أن لا تفعلوا ذاکم فانما ھو القدر[4]۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس عزل کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا اس کی مزید تفصیل کرو۔ لوگوں نے کہا آدمی کی عورت ہوتی ہے جو دودھ پلا رہی ہوتی ہے تو وہ اس سے اپنی جنسی خواہش پوری کرتا ہے لیکن وہ یہ پسند نہیں کرتا کہ وہ حمل سے ہو اسی طرح آدمی کی لونڈی ہوتی ہے تو وہ اس سے اپنی جنسی خواہش پوری کرتا ہے لیکن اسے پسند نہیں کرتا کہ وہ حمل سے ہو۔ آپ نے فرمایا تمہارا کیا نقصان ہے اگر تم ایسا نہ کرو۔ اصل چیز تو

---

[1] صحیح مسلم، جلد ۳، کتاب النکاح، باب جواز الغیلۃ وکراھۃ العزل۔

[2،۳،۴] مسلم، جلد ۳، کتاب النکاح باب حکم العزل۔

قضا وقدر کا فیصلہ ہے۔

اس کے متعلق اس کے ایک راوی ابن عون کہتے ہیں کہ میں نے اس روایت کو حضرت حسن بصری کے سامنے بیان کیا تو انھوں نے فرمایا:

واللہ لکان ھذا ن جزا[1] ـــــــ خدا کی قسم اس سے تو زیادہ تر تنبیہ کا پہلو نکلتا ہے۔

عزل کا جواز

امام غزالیؒ اس سلسلے کی تمام روایات کے استقصاء، اور اس کے متعلق علماء کے مختلف مسالک کا تذکرہ کرنے کے بعد جس رائے کو سب سے زیادہ صحیح قرار دیا ہے وہ یہ کہ یہ جائز ہے:

والصحیح عندنا أن ذالک مباح[2] ـــــــ صحیح بات ہمارے نزدیک یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔

وہ روایات جن سے عزل کی حرمت اور ممانعت کا اشارہ نکلتا ہے اور جن کی بنیاد پر علماء کی ایک جماعت اسے مکروہ کہتی ہے، اس ممانعت اور اس کراہیت کو وہ بھی تنزیہ اور ترک فضیلت پر محمول کرتے ہیں۔ اپنے موقف کو مختلف دلائل سے مضبوط کرتے ہوئے آگے وہ اس سلسلے میں مزید فرماتے ہیں:

ولیس ھذا کالاجھاض والوأد، لان ذالک جنایۃ علی موجود حاصل[3]۔

اور یہ بچے کو ختم کرنا اور اسے زندہ درگور کرنا نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس جرم کی صورت اس وقت بنتی ہے جب اس کا ارتکاب کسی زندہ اور موجود چیز کے ساتھ کیا جائے۔

آخر میں ایک مثال کے ذریعہ وہ اپنے موقف کی مزید تائید کرتے ہیں:

وکیفما کان فماء المرأۃ رکن فی الانعقاد فیجری الماءان مجری الایجاب والقبول فی الوجود الحکمی فی العقود، فمن اوجب ثم رجع قبل القبول لایکون جانیاً علی العقد بالنقض والفسخ[4]۔

---

[1] صحیح مسلم حوالہ سابق

[2] احیاء علوم الدین ۲/۵۱

[3] حوالہ سابق

[4] حوالہ مذکور

بات جو بھی ہو اصل یہ ہے کہ عورت کا مادہ بھی حمل کے استقرار میں ایک عامل ہے، اس مسئلہ میں مرد و عورت دونوں کے مادوں کی وہی حیثیت ہے جو احکام کی دنیا میں عقود و معاملات کے دائرے میں ایجاب و قبول کی ہوتی ہے تو جو شخص (اپنے طور پر) کسی عقد کو واجب کرے پھر (خود ہی) اس سے رجوع کر لے اس سے پہلے کہ دوسرا فریق اسے قبول کرے تو ایسا شخص اس عقد کی نسبت سے اسے توڑنے اور اسے ختم کرنے کا مجرم نہیں ہوگا۔

سورۂ بقرہ کی آیت کریمہ نساءکم حرث لکم[1] الخ کی ایک تفسیر عزل ہی بیان کی گئی ہے

قوله (نساءكم حرث لكم) قال كيف شئت إن شئت عزلا او غير عزل[2]

اللہ تعالیٰ کا قول کہ (تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں) فرمایا کہ تم (ان کے پاس) جیسے چاہو آؤ۔ چاہے عزل کرتے ہوئے آؤ یا بغیر عزل کے آؤ۔

فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک عزل مکروہ ہے۔ اس کی کراہت کی روایت حضرت عمرؓ، علیؓ، عبداللہ ابن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی گئی ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے بھی اس کی روایت کی جاتی ہے، اس کی وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ اس سے افزائش نسل جو اسلام کا اہم ترین مقصود ہے، اس میں کمی واقع ہوتی ہے اور بیوی کو مباشرت کی مطلوبہ لذت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاد کی پیدائش کے اسباب کو زیادہ سے زیادہ اختیار کرنے کی ترغیب[3] دی ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی ضرورت کے تحت اس کی اجازت برقرار رکھی گئی ہے اور ضرورت کی جو تفصیل کی گئی ہے اس میں بڑی وسعت ہے۔ چنانچہ اس میں صدر اول کی اس عام ضرورت کے علاوہ کہ آدمی نے باندی سے شادی کی ہو اور اس ڈر سے کہ اس سے پیدا ہونے والی اولاد ماں کی طرف سے غلام ہوگی، اسے بارآور نہ ہونے دے یا مثلاً اسی طرح کی صورت حال کہ آدمی کی باندی ہو جس سے مقاربت کی اسے حاجت ہو لیکن ساتھ ہی اسے اس کو فروخت کرنے کی بھی ضرورت ہو اور اس کی وجہ سے وہ اسے حاملہ نہ ہونے دینا چاہے اس لئے کہ ام ولد باندی جو ماں ہو جائے پھر اس کا آقا اسے بیچ نہیں سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ کے سلسلے میں روایت ہے کہ آپ اپنی باندیوں سے عزل کرتے تھے۔ البتہ اگر آدمی اس

---

[1] بقرہ - ۲۲۳ [2] احکام القرآن للجصاص ۳۱۲/۱۰

[3] المغنی لابن قدامہ ۲۳/۸

طرح کی کسی ضرورت کے بغیر عزل کرے تو اسے مکروہ کہا گیا ہے لیکن یہ حرام نہیں ہے۔ عزل کے جواز کی اسی طرح کی ضرورتوں میں ایک ضرورت اسے قرار دیا گیا ہے جو ہندوستان جیسے ملکوں کے لئے خاص اہمیت کی حامل ہے کہ آدمی دارالحرب میں ہو اور طبیعت کا تقاضا ہو کہ وہ اپنی بیوی سے مقاربت کرے۔ لیکن اس اندیشے سے کہ اولاد یا کثرت اولاد دارالحرب میں اس کے لئے مسائل پیدا کرے گی وہ بیوی کو بارآور نہ ہونے دے بلکہ عزل سے کام لے[1]۔ دارالحرب کے مسائل سے ہٹ کر علی الاطلاق زمانہ کے فساد کو بھی عزل کے جواز کے لئے مؤثر تسلیم کیا گیا ہے[2]۔ چنانچہ زمانہ کے فساد سے کثرت اولاد کے مسائل سے آدمی کامیابی سے عہدہ برآ نہ ہو سکے اور اولاد کے بگڑ جانے کا اندیشہ ہو، آزاد عورت کی رضامندی کے بغیر بھی آدمی بیوی سے عزل کر سکتا ہے[3]۔

حضرات صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت کے نزدیک ضرورت و عدم ضرورت سے قطع نظر مطلق عزل کی رخصت اور اجازت کی روایت کی گئی ہے۔ یہ حضرات ہیں حضرت علیؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابی بن کعبؓ، زید بن ثابتؓ، حضرت جابرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، حسن بن علیؓ، خباب بن الارتؓ، اور تابعین میں سے حضرت سعید بن المسیب طاؤس، عطاء، اور امام نخعی، ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور حضرات حنفیہ کا بھی یہی مسلک بیان کیا گیا ہے[4]۔ ابن قدامہ حنبلی نے اس موقعہ پر امام احمد بن حنبل کا ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن حنابلہ کے سرخیل علامہ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ عزل کو اگرچہ علماء کی ایک جماعت نے حرام کہا ہے لیکن عورت کی اجازت ہو تو ائمہ اربعہ کا بھی مسلک یہ ہے کہ یہ جائز ہے[5]۔ عام طور پر مسئلہ بھی یہی ہے کہ آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ لونڈی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک روایت بھی ہے جسے حضرت عمر بن الخطاب سے امام احمد نے اپنی مسند میں اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے:

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یعزل عن الحرۃ الا باذنہا۔[6]

---

۱ الدر المختار مع رد المحتار ۲/۵۲۲

۲ رد المحتار مع الدر المختار ۲/۵۱۲

۳ رد المحتار مع در المختار ۲/۵۲۱

۴ المغنی لابن قدامہ ۷/۲۳

۵ فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۲/۱۰۸ ۶ المغنی ۷/۲۴، فتح الباری ۹/۲۳۷

رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ آدمی آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرے۔
اس کی وجہ ہے کہ مباشرت کی لذت آزاد عورت کا حق ہے اور باندی کو یہ حق حاصل نہیں ہے اگرچہ باندی کے بیوی ہونے کی صورت میں ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ آزاد شوہر اس سے بھی عزل اس کی اجازت کے ساتھ ہی کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کو انزال عام طور پر مرد کے بعد ہوتا ہے۔ اسی لئے جماع کے آداب میں کہا گیا ہے کہ اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد مرد کو چاہئے کہ بیوی کے ساتھ اسی حال میں کچھ دیر مزید رکا رہے تاکہ وہ بھی اس سے اپنا حصہ وصول کرے۔[1]

عزل کے محرکات

مذاول کے اس عام محرک کے علاوہ کہ آدمی کی باندی ہوتی اور اس پر مالکانہ حقوق کی بقاء کے لئے اسے صاحب اولاد نہ ہونے دے کر اس سے عزل کرتا[2] مثلاً وہ اپنے حالات کے لحاظ سے آزاد عورت کے بجائے لونڈی سے شادی کرتا اور اس اندیشے سے کہ اس سے ہونے والی اولاد ماں کی طرف سے غلام ہوگی اس کے ساتھ عزل سے کام لیتا، عزل کے دوسرے دائمی محرکات بھی ہو سکتے ہیں۔ گو کہ ان محرکات کا ترک فضیلت پر محمول کیا جائے اور انھیں خلاف اولیٰ کہا جائے لیکن امام غزالیؒ صراحت کرتے ہیں کہ یہ محرکات کسی بھی دلیل سے ممنوع و محظور نہیں ہیں۔ جس طرح کہ مثلاً صدر اول کے اپنی لونڈی کو لونڈی باقی رکھنے کے محرک کو کسی بھی درجے میں ممنوع و محظور قرار نہیں دیا گیا۔[3] عزل کے ان دائمی محرکات میں بڑی وسعت ہے۔

۱ـــــ مرد عورت کے حسن و جمال اور اس کی گدازی جسم کو باقی رکھنا چاہتا ہے تاکہ وہ اس سے لمبے عرصے تک فائدہ اٹھا سکے یا عورت کی صحت یا دوسرے اسباب سے اسے اندیشہ ہو وہ بچے کی پیدائش کا بوجھ نہیں اٹھا سکے گی اور اس کی جان خطرے میں پڑ جائے گی۔ امام صاحب فرماتے ہیں۔ عزل کے اس محرک کو بھی ممنوع و محظور قرار نہیں دیا جا سکتا۔

---

[1] احیاء علوم الدین ۲/۵۰

[2] اس محرک کی مزید مثالوں کے لئے ملاحظہ ہو، بخاری جلد ۲، کتاب النکاح، باب العزل، مسلم جلد ۳، کتاب النکاح، باب حکم العزل۔ ابو داؤد جلد ۱، کتاب النکاح باب ما جاء فی العزل۔

[3] احیاء علوم الدین ۲/۵۲۔

۲۔۔۔ اسی طرح کوئی شخص سمجھتا ہے کہ اولاد کی زیادتی سے اس کے لئے تنگی اور پریشانی میں بھی اسی قدر اضافہ ہوگا اس کو کمانے کے لئے زیادہ محنت کرنی پڑے گی اور کمائی کے غلط راستوں پر بھی پڑ جانے کا خطرہ ہے اس خطرے اور اندیشے سے بھی اگر کوئی عزل کرتا ہے تو یہ منع نہیں ہے۔ اس لئے کہ پریشانی اور مسائل جتنے کم ہوں گے آدمی دین پر عمل اور اس کے تقاضوں کی ادائیگی بھی اسی کے مطابق زیادہ بہتر طریقے پر کر سکے گا یہ صحیح ہے کہ کمال اور فضیلت اللہ تعالیٰ پر توکل کرنے اور اس کے وعدے پر اطمینان رکھنے ہی میں ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے:

وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها[1]

زمین پر کوئی ذی روح نہیں ہے جس کی روزی خدا کے یہاں سے مقرر نہ ہو۔

اور اس سے ہٹ کر آدمی کمال کے درجے سے گرتا اور فضیلت کو چھوڑتا ہے۔ لیکن یہی بات آگے کے حالات پر نظر اور ان کی پیش بندی، مال کو بچا کر رکھنے اور اسے جمع کرنے کے سلسلے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ پس یہ چیز اگرچہ توکل کے اعلیٰ مطلوبہ درجے کے منافی ہے لیکن اسے ممنوع و محظور نہیں کہا جا سکتا ہے۔

۳۔۔۔ عزل کا ایک محرک یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آدمی لڑکیوں کی پیدائش سے ڈرتا ہو۔ اس لئے کہ ان کی شادی بیاہ میں خاص طور پر بڑے مسائل اور پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ بلاشبہ ایک فاسد محرک ہے اس کی وجہ سے اگر مطلق شادی ہی سے پرہیز کیا جائے یا شادی کر بھی لی جائے تو سرے سے مباشرت ہی نہ کی جائے تو ایسا کرنے والا شخص یقیناً گنہگار ہوگا۔ لیکن اس کی وجہ سے آدمی اگر شادی کو کچھ موخر رکھے یا کسی وقفے کے لئے مباشرت کو چھوڑے رکھے تو اس کی وجہ سے وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ یہی بات عزل کے سلسلے میں بھی صادق آتی ہے۔

۴۔۔۔ بعض عورتوں کے مزاج میں ایک خاص طرح کی نفاست اور بلند آہنگی ہوتی ہے۔ دردِ زہ، نفاس، اور بچے کو دودھ پلانے کے مراحل ان کے لئے بہت شاق ہوتے ہیں اور وہ ان سے زیادہ سے زیادہ بچنا چاہتی ہیں۔ ماضی میں خوارج کی عورتوں کا خاص طور پر یہ مزاج تھا۔ یہ محرک بھی اگرچہ ایک فاسد محرک ہے لیکن اسے بھی بالکلیہ ممنوع و محظور قرار نہیں دیا جا سکتا۔[2]

---

[1] هود، ۶

[2] احیاء، حوالہ سابق۔

اس بحث میں دوسرے نصوص جن سے عزل کی ممانعت اور حرمت ثابت ہوتی ہے، امام غزالیؒ نے ان کا جواب دیا ہے اور انھیں ترک افضل اور کراہیت پر محمول کیا ہے۔

جدید مانع حمل تدابیر

گذشتہ ادوار میں جیسا کہ اشارہ گذرا، منع حمل کی عام اور مروج صورت "عزل" بیوی سے مقاربت کے وقت مادۂ منویہ کو اس کی شرمگاہ سے باہر گرانے ہی کی تھی۔ موجودہ دور میں سائنس ٹکنالوجی اور طب و سرجری کی ترقی سے منع حمل کی نت نئی ترقی یافتہ صورتیں ایجاد ہوگئی ہیں اور ان کا استعمال غیر معمولی طور پر بڑھ گیا ہے مشرق ہو کہ مغرب درجات کے فرق سے ان کا ہر جگہ یکساں چلن ہے۔ اسپتالوں اور شفاخانوں میں اس مقصد سے ان کے الگ شعبے قائم ہیں۔ حکومت ریڈیو، ٹیلی ویژن اور ابلاغ عامہ کے دوسرے ذرائع کی پوری قوت سے ان کا پرچار کرتی اور ان کے اختیار کرنے کی ترغیب دیتی ہے۔ اور عوام الناس کے لئے ان تدابیر کو اپنانے کے نت نئے محرکات اور داعیات فراہم کرتی ہے۔ اس وقت ہندوستان کی حد تک منع حمل کی جو تدابیر خاص طور پر مشتہر کی جارہی ہیں وہ تین ہیں۔

نرودھ ۲ کاپرٹی ۳ اورل پس (کھانے کی گولیاں)

منع حمل کی دوسری جدید تدابیر کو بھی انہی پر قیاس کیا جا سکتا ہے

نرودھ جسے کانڈم بھی کہا جاتا ہے، منع حمل کی یہ تدبیر "عزل" سے سب سے زیادہ مشابہ ہے۔ حکومتوں کی غیر معمولی دل چسپی سے ربر کے انتہائی ملائم، باریک اور مہین کانڈم کی بہتر اور اعلیٰ کوالٹی ہر جگہ دستیاب ہے۔ بغیر ہوا بھرے لمبے غبارے کی شکل کا یہ مخصوص غبارہ، مباشرت سے قبل مرد اپنے اکڑے ہوئے عضو تناسل پر اسی طرح چڑھا لیتا ہے جس طرح کہ پاؤں پر موزہ اور ہاتھ پر دستانہ چڑھا لیا جاتا ہے۔ اس صورت میں عضو تناسل کے مکمل طور پر ڈھک جانے کے باعث مباشرت میں مرد کی منی عورت کی اندام نہانی کے بجائے اسی کانڈم میں گرتی ہے اسی لئے حمل قرار پانے کا ۹۹ فی صد اندیشہ ختم ہوجاتا ہے منع حمل کے استعمال میں یہ سب سے آسان اور خرچ کے اعتبار سے سب سے سستا اور کامیاب طریقہ ہے۔ اسی لئے منع حمل کی دوسری تمام تدبیروں کے مقابلہ میں اس کا استعمال سب سے زیادہ ہے امریکہ جیسے ملکوں میں شادی شدہ جوڑوں کا چوتھائی حصہ منع حمل کے لئے کانڈم کا استعمال کرتا ہی ہے جبکہ

برطانیہ کے لوگوں میں اس کا اوسط اس سے بھی زیادہ ہے۔ ہندوستان میں بھی منع حمل کے لئے استعمال ہونے والی چیزوں میں سب سے زیادہ بکری اسی کی ہے[1]۔

منع حمل کے سب سے سستے اور آسان طریقے سے قطع نظر نرودھ یا کنڈم کا ایک دوسرا فائدہ بھی ہے، سرعت انزال کے بیمار مردوں کے لئے اس کا استعمال کافی مفید رہتا ہے اس لئے کہ اس کی وجہ سے عضو تناسل پر رگڑ کم ہونے سے مرد کی مدت انزال بڑھ جاتی ہے۔ اگرچہ بعض دوسرے پہلوؤں سے اس کے اندر کمی اور نقص بھی ہے۔ کنڈم چوں کہ عضو تناسل اور اندام نہانی کے درمیان پردہ بن جاتا ہے اور وہ براہ راست آپس میں چھو نہیں پاتے اس لئے فطری مباشرت کی لذت بہت کم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اعصابی کمزوری اور کم شہوتی قوت کے مردوں کے لئے کنڈم کا استعمال بہتر نہیں ہے، اس سے ان کے عضو تناسل کی قوت سرے سے ختم ہو سکتی ہے[2]۔

منع حمل کی دوسری تدبیر اورل پس (کھانے کی گولیاں) کا معاملہ عزل سے بھی ہلکا ہے۔ اگرچہ دوسرے پہلوؤں سے اس کا نقصان زیادہ ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ یہ کافی مہنگی پڑتی ہیں۔ ماہواری شروع ہونے کے پانچویں دن سے انھیں کھانا شروع کیا جاتا ہے اور متواتر بیس دن تک ایک ایک گولی روزانہ صبح سویرے کھانی پڑتی ہے اگر بیچ میں ایک دن کا بھی ناغہ ہو جائے تو دوا کی کامیابی مشکوک ہو جاتی ہے۔ بیس دن کے بعد کھانا بند کر دیا جاتا ہے۔ اور اگلی ماہواری کے پانچویں دن پھر کھانا شروع کر دیا جاتا ہے۔ یہ گولی اوسطاً ایک گولی ایک روپیہ سے کم نہیں پڑتی ہے[3] ——— دوسرے ان کے متصل اثرات (SIDE EFFECTS) کافی خراب ہوتے ہیں۔ جدید تحقیقات کی رو سے مانع حمل گولیوں کا امراض قلب سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ مزید برآں اس کی وجہ سے خون میں چربی کی مقدار خطرناک حد تک کم ہو جاتی ہے[4]۔

کاپرٹی سابقہ لوپ کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے یہ انگریزی کے (T) کی شکل کا تانبے کا تار ہوتا ہے جسے ڈاکٹر عورت کے اندام نہانی پر اس طور پر فٹ کر دیتا ہے کہ مباشرت

---

[1] ماڈرن برتھ کنٹرول (اردو) از حکیم خاں، ص ۵۸، ۵۹۔ بیسویں صدی پبلیکیشنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ، دریا گنج، نئی دہلی۔ اسی مصنف کے بقول امریکہ میں مزدورت کی عام چیزوں میں کانڈم کی اوسط بکری ۱:۱ ہے۔ حوالہ سابق، ص ۵۹۔

[2] حوالہ مذکور، ص ۶۳ [3] حوالہ سابق، ص ۱۱۴۔۱۱۵۔

[4] لندن کے روزنامہ ٹائمز کی رپورٹ بحوالہ سہ روزہ دعوت نئی دہلی۔ ۲۸ نومبر ۱۹۸۸ء مطابق ۱۷ ربیع الثانی ۱۴۰۹ھ۔

کے وقت مرد کی منی کے لئے یہ مستقل رکاوٹ کا کام دینے لگتا ہے۔ منع حمل کی یہ تدبیر زحمت طلب ہونے کے باوجود کہ اس کے لئے اس کے خاص کلینکس کی طرف مراجعت ضروری ہے، مختلف پہلوؤں سے سب سے بہتر اور مفید ہے۔ مرد کی بھرپور جنسی تسکین میں اس کی وجہ سے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ مباشرت کے وقت عورت کو کوئی خاص احتیاطی تدابیر بھی اختیار نہیں کرنی پڑتیں۔ اس سے عورت کے ماہواری نظام میں تھوڑا سا خلل ضرور رہتا ہے، اسی طرح گھر کے کام کاج میں بھی اسے نسبتہً احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے۔ لیکن منع حمل کی بڑی تکلیف سے جس سے بچنا بسا اوقات عورت کی واقعی ضرورت ہوتی ہے، اس کی بدولت غالب احوال میں اس کو اس سے نجات ملی رہتی ہے۔ اپنی اس حیثیت میں منع حمل کی یہ عزل سے ترقی یافتہ اور اس سے آگے کی تدبیر ہے۔

منع حمل کی اسی سے ملتی جلتی ایک تدبیر ڈوشنگ، ڈوش لینے کی ہے، یعنی کہ مباشرت کے بعد مختلف طریقے اپنا کر عورت اپنے طور پر اپنے اندام نہانی کی صفائی کر لے۔ اسی طرح منع حمل کی بعض دیسی تدابیر بھی ہیں — عورت اپنی اندام نہانی میں اسپنج یا اسی طرح کی دوسری چیزیں رکھ کر مباشرت کے وقت مرد کے مادہ کو اندر پہنچنے سے روکنے کی کوشش کرتی ہے[1]۔ لیکن منع حمل کے یہ طریقے اول تو بہت دشوار طلب ہیں، دوسرے ان کی کامیابی بھی بہت حد تک مشکوک رہتی ہے۔ اسی لئے موجودہ حالات میں اب ان کا استعمال برائے نام یا تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔

منع حمل کی ان تمام عارضی تدبیروں کا حکم عزل کا ہے، جس کی تفصیل کی جا چکی ہے۔ امت کے جن علماء اور فقہاء کے نزدیک 'عزل' مطلق مکروہ ہے۔ ان کے قاعدے کی رو سے منع حمل کی ان جدید تدابیر کا استعمال بھی مکروہ ہوگا۔ ضرورت کے تحت جو لوگ 'عزل' کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک ان تدابیر کا استعمال بھی جائز ہوگا اور جو لوگ کسی شرط اور قید کے بغیر 'عزل' کے مطلق جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک ان تدابیر کا استعمال بلا قید و شرط جائز ہوگا۔

علامہ ابن تیمیہ متوفی ۷۲۸ھ کی خدمت میں پیش کئے گئے ایک استفتاء سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے زمانے میں بھی عورتیں منع حمل کی اس طرح کی تدبیروں کو عمل میں لاتی تھیں، شریعت اسلامی کے اس بے لاگ ترجمان نے بھی اسے صراحتہً حرام یا ممنوع قرار نہیں دیا ہے۔ بلکہ اس ضمن میں علماء کے مختلف خیالات کے حوالہ کے

---

[1] ان تدابیر کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، حکیم خاں کی کتاب، "ماڈرن برتھ کنٹرول"۔

بعد اسے صرف 'خلاف احوط' قرار دیا ہے۔ اس پورے سوال وجواب کو علامہ کے الفاظ ہی میں نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ موصوف سے سوال کیا گیا:

وسئل رحمہ اللہ عن امرأۃ تصنع معہا دواء عند المجامعۃ تمنع بذالک نفوذ المنی فی مجاری الحبل فھل ذالک جائز حلال أم لا[1]؟

آپؒ سے ایسی عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جو مجامعت کے وقت اپنے ساتھ کوئی دوا رکھتی ہے جس سے اس کا مقصد منی کو حمل کے راستوں میں پہنچنے سے روکنا ہوتا ہے، تو کیا ایسا کرنا جائز اور حلال ہے یا نہیں؟۔

اس ضمن میں دوسرا سوال نہانے کے بعد اس طرح کی عورت کے نماز اور روزے کے جواز کے سلسلے میں کیا گیا:

وھل اذا بقی ذالک الدواء معہا بعد الجماع ولم یخرج یجوز لھا الصلاۃ والصوم بعد الغسل أم لا[2]؟

اور کیا مجامعت کے بعد اگر دوا کا کچھ حصہ اس کے ساتھ رہ جاتا ہے اور نکلتا نہیں ہے تو کیا اس کے لئے نہانے کے بعد نماز اور روزہ جائز ہے یا نہیں؟

علامہ موصوف ان دونوں سوالوں کا جواب ایک ساتھ دیتے ہیں جس سے آج کے زمانہ میں ضرورت کے تحت اس طرح کی تدابیر اختیار کرنے والی عورتوں کے نماز روزے کے مسئلہ کی الجھن بھی صاف ہوجاتی ہے:

فأجاب: أما صومھا وصلاتھا فصحیحۃ وان کان ذالک الدواء فی جوفھا. وأما جواز ذالک ففیہ نزاع بین العلماء، والاحوط انہ لایفعل. واللہ اعلم[3]۔

تو اس کے جواب میں آپؒ نے فرمایا، جہاں تک اس کے روزے اور نماز کا سوال ہے تو یہ صحیح اور درست ہیں اگرچہ یہ دوا اس کے پیٹ ہی میں کیوں نہ ہو۔ جہاں تک اس کے جواز کا سوال ہے تو اس سلسلے میں علماء کے درمیان رایوں کا اختلاف ہے۔ زیادہ محتاط بات یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے۔ واللہ اعلم۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۷۱/۳۲

[2] حوالہ سابق

[3] فتاویٰ مذکور ۲۷۲/۳۲

علامہ ابن عابدین شامی بھی کسی طریقہ سے عورت کے لئے اپنی رحم کے منہ کو بند کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں[1]۔ اس طرح کی مانع حمل تدابیر کے استعمال کے جواز کے لئے زمانہ کے فساد کو بھی ایک قوی مؤثر تسلیم کیا گیا ہے[2]

نسبندی

موجودہ زمانہ میں منع حمل کی اس سے آگے کی تدبیر 'نسبندی' یا 'نال بندی' ہے۔ نسبندی یا نال بندی مردوں اور عورتوں دونوں کی ہوتی ہے۔ اس مقصد سے مردوں پر کیا جانے والا آپریشن ویسکٹامی (VASA-TOMY) اور عورتوں پر کیا جانے والا آپریشن سیلفجیکٹامی (SALPIECTOMY) یا ٹیوبکٹومی TUBECTOMY کہا جاتا ہے۔ عورتوں کے مقابلے میں مردوں پر کیا جانے والا آپریشن نسبتاً آسان اور کم تکلیف دہ ہوتا ہے[3]۔ عورتوں کی نال بندی کی ایک نئی ترقی یافتہ صورت پرورسکوپی (LEPROSCOPY) کہی جاتی ہے۔ یہ منع حمل کی مستقل اور دائمی تدبیر ہے جسے عام طور پر وہ لوگ اختیار کرتے ہیں جو اپنے خاندان کے مطلوبہ سائز میں بچوں کی ایک خاص تعداد کے بعد اب مزید بچوں کے طلبگار نہیں ہوتے۔ شاذ ونادر اتفاقات کے علاوہ اس آپریشن کے بعد مرد اور عورت بچہ پیدا کرنے کے نااہل ہوجاتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ اس سے ان کی شہوانی قوت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا بلکہ اس کی وجہ سے بہت سے کمزور صحت کے مرد وعورتوں کی تندرستی میں حیرتناک طور پر اضافہ ہوجاتا ہے[4]۔ بلکہ مرد کے آپریشن کی صورت میں اس کی مباشرت کی قوت مزید بڑھ جاتی ہے

شوافع کی ایک جماعت کے نزدیک مرد آزاد عورت سے بھی اس کی اجازت کے بغیر 'عزل' کرسکتا ہے ان کے نزدیک مرد مطلق کسی شرط اور قید کے بغیر عورت سے عزل کرسکتا ہے۔ مختلف محرکات کے تحت اس کے لئے جب اور جب تک چاہے ایسا کرنا جائز ہے۔ امام غزالی اسی کے قائل ہیں۔ جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے

---

[1] رد المحتار مع الدر المختار ۲/۵۲۲

[2] رد المحتار حوالہ سابق

[3] ماڈرن برتھ کنٹرول، ص ۱۱۶ - ۱۱۹، محولہ بالا۔

[4] حوالہ سابق، ص ۱۱۶

متاخرین شوافع کے نزدیک یہی زیادہ صحیح مسلک ہے[1]۔ شوافع کی اس جماعت کے مطابق عورت استقرارِ حمل کے بعد روح پھونکے جانے سے پہلے اگر نطفہ کو ساقط کرا دیتی ہے تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے جس سے موجودہ نسبندی کے سلسلے میں شوافع کی اس جماعت کے نقطۂ نظر کو معلوم کیا جا سکتا ہے۔ بات یہ کہی گئی ہے کہ اگر کوئی عورت ایسی تدبیر اختیار کرتی ہے جس سے اس کے حاملہ ہونے کا امکان سرے سے ختم ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا۔ اس کے سلسلے میں حافظ ابن حجر بعض متاخرین شافعیہ کا عدم جواز کا مسلک نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ جب یہ حضرات 'عزل' کے مطلق جواز کے قائل ہیں تو پھر ان کی طرف سے منع حمل کی مستقل صورت کے عدم جواز کی بات کچھ سمجھ میں نہیں آتی۔ ابن حجر کے الفاظ ہیں:

ویلتحق بهذه المسئلة تعاطى المرأة مايقطع الحبل من اصله وقد افتى بعض متأخرى الشافعية بالمنع وهو مشكل على قولهم باباحة العزل مطلقا. والله اعلم[2]

اسی مسئلہ سے یہ بات بھی متعلق ہے کہ عورت کوئی ایسی تدبیر اختیار کرے جو سرے سے اس کے حمل کے سلسلے ہی کو کاٹ دے۔ متاخرین شوافع میں کچھ لوگوں نے اس کی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے لیکن یہ حضرات جو عزل کے مطلق جواز کے قائل ہیں تو ان کے اس خیال کے مطابق یہ بات مشکل معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن حجر شافعی کی اس گفتگو سے عورت کی نسبندی کا حکم تو ظاہر ہی ہے۔ مرد کی نسبندی کو بھی اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

صفائی کی حرمت

نسبندی اور نال بندی سے بھی آگے منع حمل کی تدبیر استقرارِ حمل کے بعد آپریشن کے ذریعہ عورت کے حمل کو ساقط کرا دینا ہے۔ اسے سرجری کی اصطلاح میں (DILATATION & CURATAGA (D & C) اور عام بول چال میں 'صفائی کرانا' کہا جاتا ہے۔ اس صفائی کرانے کے مختلف مرحلے ہو سکتے ہیں۔ عورت کے حمل قرار پا جانے

---

[1] فتح الباری ۹/۲۴۲ [2] فتح الباری ۹/۲۴۹

اوراس کی ماہواری ( ) کے کچھ ہی دن چڑھنے کے بعد، جبکہ طبی تحقیقات سے اس کا پتہ لگانا اور بھی آسان ہوگیا ہے، وہ مزید تاخیر کئے بغیر فوری طور پر اپنی صفائی کرالے۔ عورت کی صحت و تندرستی کا مسئلہ نہ ہو اور اس کے حق میں خدا ترس اور ذمہ دار ڈاکٹر کی سفارش نہ ہو تو اس صورت میں بھی صفائی، جرم اور گناہ کا کام ہے۔ امام غزالی جو عزل کے مسئلہ میں سب سے زیادہ توسع کے قائل ہیں اسے صاف لفظوں میں 'جنایت' جرم اور گناہ کا کام قرار دیتے ہیں:

واول مراتب الوجود أن تقع النطفة فى الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وافساد ذالك جناية[1]۔

وجود کے درجات میں پہلا درجہ یہ ہے کہ (مرد کا) نطفہ (عورت کے) رحم میں پڑجائے۔ اور وہ عورت کی منی کے ساتھ مل جائے۔ اور اس طرح وہ زندگی قبول کرنے کے لئے بالکل تیار ہوجائے تو اس کا بگاڑنا اور خراب کرنا جرم ہے۔

آگے کے مراحل میں 'جنین' کی زندگی میں جس قدر ترقی ہوتی جائے گی صفائی اور اسقاط کا گناہ بھی اسی نسبت سے بڑھتا جائے گا جس کی آخری اور بدترین صورت یہ ہوگی کہ اسقاط کے بعد اگر کا صحیح سالم اور زندہ باہر نکل آئے۔ چنانچہ آگے فرماتے ہیں:

فان صارت مضغة وعلقة كانت الجناية افحش، وان نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشا ومنتهى التفاحش فى الجناية بعد الانفصال حيا[2]۔

تو اگر وہ خون کی پھٹکی اور گوشت کا لوتھڑا بن جائے تو یہ جرم اور بھی گھناؤنا ہوگا۔ اور اگر اس میں روح پھونک دی جائے اور بناوٹ بالکل ٹھیک ٹھاک ہوجائے تو اس جرم کا گھناؤنا پن اور بھی بڑھ جائے گا۔ اس جرم کے گھناؤنے پن کی آخری انتہا یہ ہے کہ حمل کا اسقاط اس حال میں ہو کہ بچہ زندہ اور صحیح سلامت ہو۔

ماں کے پیٹ میں جنین کے اندر زندگی کب آتی ہے اور کب اس میں روح پھونک دی جاتی ہے، امت میں فقہ و قضاء کے امام حضرت علیؓ کے مطابق یہ اس وقت ہوتا ہے جب رحم مادر میں نطفہ پر وہ سات ادوار گزر جائیں

---

[1] احیاء علوم الدین ۲/۵۱۔

[2] حوالہ سابق۔

جن کا انسانی تخلیق کے مراحل کے متعلق سورۂ مومنون کی ان آیات کریمہ میں حوالہ ہے:

ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ۰ ثم جعلناہ نطفة فی قرار مکین ۰ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ثم أنشانا ہ خلقا آخر فتبارک الله احسن الخلقین[1] ۰

اور ہاں ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے پیدا کیا۔ پھر ہم نے اسے ایک محفوظ جگہ میں نطفہ کی صورت میں رکھا۔ پھر نطفہ کو ہم نے خون کی پھٹکی بنایا۔ پھر پھٹکی کو لوتھڑا بنایا۔ پھر لوتھڑے کو ہڈیوں کی صورت دی۔ پھر ان ہڈیوں پر گوشت چڑھایا۔ پھر ہم نے اسے ایک بالکل ہی دوسری مخلوق بنا دیا۔ تو کیا شان والی ہے اللہ کی ذات جو بہترین خلقت عطا کرنے والی ہے۔

آخری آیت کریمہ کے ٹکڑے:

ثم أنشأنا ہ خلقا آخر ——— پھر ہم نے اسے ایک بالکل ہی دوسری مخلوق بنادیا کا مطلب ہے کہ اب جنین کے اندر روح پھونک دی جاتی ہے۔ اس کے بعد اسے ضائع یا ساقط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے انداز میں آدمی اس رسم جاہلیت کو زندہ کرتا اور اس جرم شنیع کا ارتکاب کرتا ہے جس کے تحت عرب میں جاہلیت، غربت و افلاس اور دوسرے جاہلی محرکات کے تحت معصوم لڑکیاں زندہ درگور کردی جاتی تھیں۔ چنانچہ اس کے بعد سیدنا علیؓ نے سورۂ تکویر کی وہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی جس میں اس رسم جاہلیت پر روک لگانے کے لئے قرآن نے انتہائی بلیغ انداز میں روز قیامت خود ان زندہ درگور کی جانے والی لڑکیوں کی بازپرس کا حوالہ دیا ہے:

وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ ۰ بِاَیِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْ[2]

اور جب زندہ درگور کی جانے والی (لڑکی) سے سوال کیا جائے گا کہ اسے کس گناہ (کی سزا) میں موت کے گھاٹ اتارا گیا۔

رحم مادر میں جنین کے ان مختلف مراحل کی تکمیل جیسا کہ مختلف روایات میں صراحت ہے چالیس پینتالیس

---

[1] سورہ مومنون: ۱۲-۱۴

[2] تکویر: ۸-۹؛ احیاء علوم الدین ۲/۵۲۔

دن کے اندر ہوجاتی ہے۔ انہی روایات کی رو سے اسی مدت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی فرشتہ اس کے پاس آتا ہے اور اس کی تقدیر کی دفعات کو لکھ کر اس پر آخری طور پر مہر تصدیق ثبت کر دیتا ہے[1]۔

عزل کے مطلق جواز پر قیاس کرتے ہوئے اس طرح کی صفائی کے سلسلے میں آخری تحلیل ارباب مرد کے نطفہ کے عورت کے رحم میں پڑ جانے کے بعد اس کے اندر روح پھونکے جانے سے پہلے کے مراحل سے متعلق ہے۔ اگرچہ اس سلسلے میں بھی حافظ ابن حجر ایک رائے ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کی ظاہر کرتے ہیں۔ مسئلہ بہت نازک ہے۔ اس لئے اس بحث کو بھی ہم علامہ موصوف کے الفاظ ہی میں نقل کرتے ہیں۔ عزل کے مسائل کی تفصیل کرنے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں:

وینتزع من حکم العزل معالجة المرأة اسقاط النطفة قبل نفخ الروح فمن قال بالمنع هناک ففی هذه اولیٰ ومن قال بالجواز یمکن أن یلتحق به هذا ویمکن أن یفرق بأنه اشد لان العزل لم یقع فیه تعاطی السبب ومعالجة السقط تقع بعد تعاطی السبب[2]۔

عزل ہی کے حکم سے ملتا جلتا مسئلہ عورت کی طرف سے روح پھونکے جانے سے پہلے (مرد کے) نطفہ کو ساقط کرنے کی تدبیر کرنے کا ہے۔ تو جو لوگ عزل کی ممانعت کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ چیز بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگی۔ اور جو عزل کے جواز کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ اس سے ملتا جلتا مسئلہ بھی ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے درمیان فرق کیا جائے کہ موخر الذکر کا معاملہ زیادہ سخت ہے اس لئے کہ عزل کے اندر پیدائش کے اسباب فراہم نہیں ہوتے اور اسقاط کا معاملہ ان اسباب کی فراہمی کے بعد کا ہوتا ہے۔

صاحب درمختار نے بن چاہے حمل کو ساقط کرانے کی اجازت کی مدت چار ماہ قرار دی ہے چنانچہ عورت

---

[1] مسلم جلد ۸، کتاب القدر، باب کیفیۃ خلق الآدمی فی بطن امہ وکتابۃ رزقہ واجلہ وعملہ وشقاوتہ وسعادتہ نیز مسند احمد ۳/۹۶، ۴/۶۔ ان روایات کی مزید تفصیل نیز تخلیق انسانی کے مراحل کی تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد معین فاروقی اور محمد رضی الاسلام ندوی کی مشترکہ کاوش "تخلیق انسانی کے مراحل، قرآن، حدیث اور سائنس کی روشنی میں" مقالہ مطبوعہ تحقیقات اسلامی۔ اپریل۔ جون ۱۹۸۸ء۔

[2] فتح الباری ۹/۳۶۹۔

ایسے حمل کو چار ماہ سے قبل شوہر کی اجازت کے بغیر بھی ساقط کرا سکتی ہے[1]۔ لیکن صحیح بات وہی ہے جو علامہ ابن عابدین شامی نے کہی ہے کہ ۱۲۰ دن کی اس مدت سے مراد اگر روح پھونکے جانے کی مدت ہو تب تو ٹھیک ہے ورنہ جہاں پیدائش کے عمل کا سوال ہے وہ اس سے پہلے سے شروع ہو چکا ہوتا ہے۔ روح پھونکے جانے کی اس مدت سے پہلے اگر کوئی عورت اپنا حمل گروانا چاہے تو فقیہ علی بن موسیٰ کا کہنا ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ:

فان الماء بعد ما وقع فی الرحم مآله الحیاة فیکون له حکم الحیاة[2]۔

مرد کا نطفہ جبکہ وہ عورت کے رحم میں جا پڑے تو اس کا نتیجہ زندگی ہے۔ اس لئے اس کے اوپر حکم بھی زندگی کا لاگو ہوگا۔

مانع حمل تدابیر — صحیح نقطہ نظر

جدید و قدیم مانع حمل تدابیر کے استعمال کے سلسلے میں گنجائش اور رعایت کی جو آخری حدود ہو سکتی ہیں، ہم نے اس کی تفصیل کر دی ہے۔ اس تفصیل کو نگاہ میں رکھتے ہوئے موجودہ مسلمان معاشرہ کو دیکھا جائے تو معاملہ دو انتہاؤں کے بیچ نظر آتا ہے۔ ایک طرف وہ روایتی دیندار مسلمان ہیں جو کسی حال اور کسی صورت میں کسی بھی قسم کی مانع حمل تدبیر کے استعمال کو یکسر غلط اور ممنوع (TABOO) تصور کرتے ہیں۔ دوسری طرف روشن خیال مسلمانوں کا طبقہ ہے جو کسی روک ٹوک کے بغیر بے محابا مانع حمل تدابیر کو اختیار کئے ہوئے ہے۔ یہاں تک کہ ان میں ایسے دیندار مسلمان بھی ہیں جو نماز روزے کے پابند ہیں اور اپنی شبانہ روز زندگی میں عام طور پر احکام شرع کا لحاظ رکھتے ہیں۔ سادہ مزاج اور سادہ ذہن ہیں اور الحادی افکار و نظریات کی گرفت سے آزاد ہیں۔ لیکن ایسے دیندار مسلمانوں کے یہاں بھی طب و صحت کے ناگزیر مسائل کے بغیر بھی استقرار حمل کے بعد بسا اوقات چار چھ ماہ کے جنین کو بھی ساقط کرانے میں کوئی حرج اور تامل محسوس نہیں کیا جاتا ہے۔ عورتوں کی اس طرح (صفائی) کا معاملہ تو بہت عام بات ہے جس میں استقرار حمل کے کچھ وقفہ بعد اور کبھی کبھار جنین کے قابل احترام

---

[1] الدر المختار مع رد المحتار ۵۲۲/۲ ۔

[2] رد المحتار مع الدر المختار ۵۲۲/۲

مدت میں داخل ہوجانے کی صورت میں بھی، جدید طبی سہولیات کا فائدہ اٹھا کر ٹھہرے حمل کو ضائع کراتے رہنا زندگی کا ایک عام معمول بن گیا ہے۔

موجودہ دور میں منع حمل تدابیر کے روز افزوں اضافہ کا بڑا محرک آبادی کے اضافہ پر کنٹرول اور مہذب دنیا کو کثرت آبادی کی مصیبت سے محفوظ رکھنا ہے جس کا اصلی اور بنیادی سبب فقر و فاقہ کا ہوّا اور عزت و افلاس کا اندیشہ ہے۔ ماہرین سماجیات و معاشیات ہی نہیں، ماہرین جنسیات کو بھی اس کا اعتراف ہے۔[1] اس سلسلے میں سب سے زیادہ توسع پر مبنی امام غزالیؒ کے نقطۂ نظر ہی کو پیش نظر رکھا جائے جو انفرادی سطح پر منع حمل کے اس طرح کے محرک کو بھی ایک جائز محرک تصور کرتے ہیں تو اس سے صرف اس بات کی گنجائش نکلتی ہے کہ مسلمان خاوند و بیوی اپنی باہمی رضامندی سے استقرار حمل سے باز رہنے کی دورِ جدید کی فراہم کردہ مختلف تدابیر کو اختیار کر سکتے ہیں جو اپنے نتیجے کے اعتبار سے منع حمل کی قدیم تدبیر 'عزل' سے مشابہ یا اس سے کچھ آگے اور پیچھے ہوں۔ جس کی آخری حد یہ ہو سکتی ہے کہ حمل قرار پا جانے کے بعد ہفتہ دو ہفتہ کے اندر اس وقفہ سے پہلے پہلے جس کے اندر کہ رحم مادر میں جنین کے اندر روح پھونک دی جاتی ہے، عورت اپنی صفائی کرا سکے۔ اگرچہ اس کے حق میں جواز کے ایک شق ہوتے ہوئے بھی جس کی تفصیل گذری، ہم نے بہت جی کڑا کر کے قلم سے ان سطور کے نکلنے کی اجازت دی ہے اسلام میں بے جا تشدد اور سختی اچھی چیز نہیں اور دین میں رخصت اور رعایت اللہ تعالیٰ کا عظیم ترین عطیہ ہیں۔ اور عزیمت کی طرح زندگی میں رخصتوں سے فائدہ اٹھانے کو بھی اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔[2] اس دفعہ کی پوری رعایت کرتے ہوئے بھی صحیح بات یہی سمجھ میں آتی ہے کہ حمل ٹھہرنے سے پہلے اپنے حالات کی رعایت سے اس کو روکنے کی جو تدبیریں بھی کر لی جائیں، لیکن حمل قرار پا جانے کے بعد جبکہ تقدیر الٰہی اس جان کے ساتھ متعلق ہوگئی اس کے بعد اس کو ضائع کرنے اور اس میں خلل ڈالنے کی توقع کسی مسلمان سے نہیں کی جا سکتی۔ جس کا دل خوف خدا سے معمور ہو اور جو اس دنیا سے رخصت ہونے کے بعد خدا کے دربار میں حاضری اور اس ذات ذوالجلال سے ملاقات کی

---

[1]

[2] حدیث نبوی جسے احمد اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے بحوالہ الموافقات فی اصول الشریعۃ ۱/۱۴۶ مکتبہ تجاریہ کبریٰ مصر۔ نیز التیسیر لشرح الجامع الصغیر ۱/۲۷۰۔ دار الطباعۃ العامرہ مصر ۱۲۸۶ھ

توقع رکھتا ہو۔

پچھلے مباحث میں نکاح کے مقاصد کی گفتگو میں بات سامنے آچکی ہے کہ شادی اور نکاح سے اسلام کے پیش نظر بنیادی دو مقاصد ہیں:

۱۔۔۔ بقائے نسل اور افزائش نسل۔

۲۔۔۔ جنسی تسکین۔

شادی اور نکاح سے اسلام کا اولین مقصود بقائے نسل بلکہ افزائش نسل ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں صاف طریقے پر ایسی عورت سے نکاح کی ترغیب دی ہے جو مختلف قرائن سے زیادہ بچہ جننے والی ہو[۱]۔ دوسری متعدد احادیث میں آپ نے اس کی روحانی علت بیان فرمائی کہ روز قیامت امت کی بڑھی ہوئی تعداد آپ کے لئے فخر و مباہات کا باعث ہوگی[۲]۔ منع حمل کی تدابیر نکاح کے اس مقصود اعظم کی راہ مارتی ہیں اور اس کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتی ہیں۔ زمانۂ نزول قرآن میں اس وقت منع حمل کی مروج تدبیر عزل کے سلسلے میں مختلف احادیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے اس کا یہی محل ہے یہاں تک کہ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دور جاہلیت کی بدترین رسم لڑکیوں کو زندہ درگور کئے جانے کے مماثل قرار دیتے ہوئے اسے ہلکے انداز میں اسی رسم بد کا عنوان قرار دیا ہے:

ذالک الواد الخفی[۳] ـــــــــ یہ ہلکے انداز میں زندہ درگور کرنا ہے

البتہ چونکہ جنسی تسکین کا حصول بجائے خود نکاح کا ایک مستقل مطلوب و مقصود ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل کی جا چکی ہے، اس لئے غیر بار آور مباشرت (INFEBLE COITUS) میں بھی قلب و نگاہ کی پاکیزگی کے جذبے سے چوں کہ آدمی شادی کے ایک مستقل مقصود کو پورا کر رہا ہوتا ہے، اس لئے اسلام کے خاکے میں اس کی بھی پوری گنجائش نکلتی ہے۔ 'عزل' اور اسی قبیل کی دوسری منع حمل کی جدید تدابیر، جن کے ذریعہ استقرار حمل کو غالب امکان کی حد تک روک دیا جاتا ہے، غیر بار آور مباشرت کے ترقی یافتہ ذرائع ہیں۔ لیکن چوں کہ اس صورت میں بھی نکاح کے

---

[۱] ابوداؤد، جلد ۱۔ کتاب النکاح، باب فی تزویج الابکار ـــ سنن نسائی جلد ۲۔ کتاب النکاح، باب کراھیۃ تزویج العقیم۔

[۲] ان روایات کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، اسی باب میں "اسلام میں نکاح کے مقاصد" میں بحث ابقائے نسل۔

[۳] مسلم جلد ۳۔ کتاب النکاح، باب جواز الغیلۃ وھی وطؤ المرضع وکراھۃ العزل۔

دوسرے مقصود عظیم 'جنسی تسکین' کی تکمیل ہوتی ہے، اس لئے مسلمان خاوند و بیوی اپنے حالات کے لحاظ سے ان تدابیر کو اختیار کرتے ہوئے اپنے مولیٰ کی مرضی پوری کرکے بجا طور پر اس کی خوشنودی کی توقع کر سکتے ہیں۔ جواز 'عزل' کے دلائل کے علاوہ بعض دوسرے پہلوؤں سے بھی اس کی توثیق ہوتی ہے، قریب مستقل یا بالکل مستقل؛ مانع حمل تدابیر کے ساتھ مسلمان خاوند بیوی کی مقاربت گویا بانجھ شوہر و بیوی کی مقاربت ہے جن میں دونوں یا ان میں سے کوئی اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت سے مستقل طور پر محروم ہو۔ قرآن نے خود ایسے بانجھ جوڑے کا تذکرہ کیا ہے اور ان کے مستقل غیر بارآور جنسی تعلق پر اشارہ کنایہ میں بھی کوئی نکیر نہیں کی ہے:

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ يَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ اِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ الذُّكُوْرَ

اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّاِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَّشَآءُ عَقِيْمًا اِنَّهٗ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ[1]

اللہ ہی کے لئے آسمانوں اور زمین کی بادشاہی ہے وہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ جس کو چاہتا ہے لڑکیاں دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے لڑکے دیتا ہے اور کچھ کو لڑکے اور لڑکیاں ایک ساتھ دیتا ہے۔ اور جسے چاہتا ہے بالکل بے اولاد رکھتا ہے بے شک وہ علم والا، قدرت والا ہے۔

ان آیات کریمہ میں بات جس انداز سے کہی گئی ہے اس سے بانجھ خاوند و بیوی کے سرگرم جنسی تعلق کا اشارہ نکلتا ہے۔ بات یوں کہی گئی ہے کہ خدا تعالیٰ جسے چاہتا ہے بیٹیاں دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے بیٹوں سے نوازتا ہے اور جسے چاہتا ہے بیٹے بیٹیاں دونوں سے شادکام کرتا ہے اور کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جسے ان دونوں سے محروم کرکے بالکل بانجھ بنا دیتا ہے اس سے خود بخود یہ بات نکلتی ہے کہ جس سرگرم جنسی تعلق کے نتیجے میں ایک شخص کو بیٹیاں ملیں اور دوسرے کو بیٹے ملے اور تیسرے کو بیٹے بیٹیاں دونوں ملیں اسی سرگرم جنسی تعلق کے باوجود چوتھا وہ رہا جو بحکم مشیت ان میں سے ہر ایک سے محروم رہ کر بالکل بے اولاد رہا۔ شادی شدہ زندگی کا ایک وقفہ گزار کر بے اولاد ہونے کی صورت میں خاوند و بیوی کو اولاد پیدا نہ کر سکنے کی صلاحیت کا اندازہ ہو جاتا ہے، طبی تحقیقات سے اس کی جانچ اور بھی آسانی سے ہو سکتی ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوجود کہ قرآن کسی ہلکے سے ہلکے اشارے میں بھی یہ بات نہیں کہتا کہ اسے بانجھ جوڑے کی غیر بارآور مباشرت اور سرگرم جنسی زندگی کسی بھی درجے میں قابل اعتراض ہے اور کسی بھی پہلو سے اس پر انگشت نمائی کی جا سکتی ہے۔ مستقل منع حمل تدابیر کے ساتھ غیر بارآور مباشرت اور سرگرم

---

[1] سورہ شوریٰ: ۴۹-۵۰۔

جنسی تعلق بھی بالکل اسی جیسی چیز ہے۔ جس درجے میں ایک بانجھ جوڑے کو اپنی مباشرت کے بارآور ہونے کا امکان ہوتا ہے منع حمل کی آج کی ترقی یافتہ ترین تدابیر میں بھی اس کا امکان اس سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔

اس سے بھی آگے خاص طور پر موجودہ دور کے سیاق میں مانع حمل تدابیر کا ایک پہلو ہے جس پر سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ مختلف سماجی اور جغرافیائی حالات کے نتیجے میں موجودہ دور میں گذشتہ ادوار کے مقابلہ میں آبادی کے اضافہ کی شرح غیر معمولی طور پر بڑھ گئی ہے۔ ماہرین کے ایک اندازہ کے مطابق آئندہ سو سال میں دنیا کی آبادی بڑھ کر دوگنی ہو جائے گی، جس میں سے نوے فی صد آبادی غریب اور ترقی پذیر ملکوں میں ہوگی[1]۔ اسلام حالات کی پیش بندی اور پلاننگ کے خلاف نہیں ہے۔ آبادی کی کثرت خاندان کی سطح پر جس طرح فرد کے لئے مسائل پیدا کرتی ہے، حکومتوں کو بھی اس کی وجہ سے اسی طرح کے مسائل کا سامنا ہوتا ہے۔ ذمہ دار اسلامی حکومت بھی خوفِ خدا اور آخرت کی بازپُرس کے احساسات سے سرشار ہو کر بھی اپنے حالات کے لحاظ سے آبادی کی پلاننگ کی پالیسی اختیار کر سکتی ہے۔ اسقاط اور صلاحیت تولید سے مستقل نااہلی کی منع حمل تدابیر سے ہٹ کر معقول حدود کے اندر دوسری حکومتوں کی طرف سے بھی فراہم کردہ مانع حمل تدابیر سے استفادہ سے مسلمانوں کو متوحش ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک ہندوستانی ماہر کے مطابق ہندوستانی حکومت کے اعداد و شمار کے مطابق ہندوستان میں ۴۷ فیصد لوگ اپنا پیٹ پالنے کے لئے کافی خوراک نہیں خرید سکتے[2]۔ جبکہ اقوام متحدہ کی رپورٹ کی رو سے دنیا میں ہر سال پانچ سال سے کم عمر کے ایک کروڑ تیس لاکھ بچے مختلف بیماریوں سے ہلاک ہو جاتے ہیں[3]۔ اس طرح کے اندازے بھی عام طور پر غریب اور ترقی پذیر ملکوں سے متعلق ہوتے ہیں۔ مسلمان آبادی بھی جو اس طرح کے ملکوں میں مخصوص حالات سے دوچار ہوتی ہے اپنے خاص احوال و ظروف کی رعایت سے کثرت اولاد کے مسئلہ سے بچنے کے لئے مختلف مانع حمل تدابیر سے استفادہ کرتی اور انھیں استعمال میں لاتی ہے تو شریعت کی عطا کردہ رخصت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کے لئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ خاص طور پر اس صورت میں جب کہ دارالحرب میں بذاتِ خود قیام کو منع حمل تدابیر اختیار کرنے کی ایک مستقل ضرورت تسلیم کی

---

[1] روزنامہ قومی آواز نئی دہلی، ۲۰ر دسمبر ۱۹۸۸ء مطابق ۱۰ر جمادی الاول ۱۴۰۹ھ، خبر "انسانی آبادی کی کثرت کرۂ ارض کے لئے خطرہ"۔

[2] حوالہ سابق

[3] اخبار مذکور، ۲۶ر دسمبر ۱۹۸۸ء مطابق ۱۶ر جمادی الاول ۱۴۰۹ھ۔ خبر "بچوں کا تحفظ، بیماری اور استحصال کی روک تھام"۔

گئی ہے۔ جیسا کہ 'عــزل' کے جواز کی بحث میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

مانع حمل تدابیــر سے استفادہ کا دوسرا غور طلب پہلو فرد کے اپنے مخصوص حالات اور ترجیحات میں عرض کیا گیا کہ موجودہ دور میں مختلف اسـباب و عوامل کے تحت آبادی کے اضافہ کی رفتار بہت بڑھ گئی ہے۔ اس وقت صورت یہ ہے کہ عورت کی بار آوری ۴۰، ۴۵ کی عمر میں معمول کے جنسی تعلق میں عورت اوسطاً چھ ماہ میں حاملہ ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں کسی قسم کی منع حمل تدبیر کے اختیار نہ کرنے کا مطلب ہے ہر سال ڈیڑھ سال میں خاندان کے اندر ایک نیا بچہ زندگی کے دوسرے تقاضوں کو مجروح کئے بغیر، جن کی دنیوی اور دینی دونوں حیثیتیں ہوتی ھیں۔ اس مسئلہ سے آسانی کے ساتھ عہدہ برآ نہیں ہوا جا سکتا۔ عورت کی صحت غیر معمولی طور پر اچھی مان لی جائے تو بھی غالب احوال میں زندگی کے دوسرے تقاضوں کی ادائیگی کے ساتھ اس تسلسل سے وہ بچوں کی پیدائش کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتی۔ امت کے سوادِ اعظم میں اضافہ کے پاک جذبے سے کثرتِ اولاد مندوب و مستحسن ہے، اور زندگی میں روزی روٹی کی تلاش اور رزق حـلال کا حصول آدمی کے لئے فرض اور واجب ہے۔ ملازمت، کاروبار، یا زراعت آدمی کا جو بھی روزی روٹی کا ذریعہ ہو اس کا حق ادا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ گھر سے اسے کسی قدر یکسوئی حاصل ہو۔ اب اگر مندوب و مستحسن کی طلب میں گرفتار ہو کر انسان اس طرح پھنس جائے کہ کاروبار اور ملازمت وغیرہ کے فرض و واجب کے حقوق ادا نہ کر سکے، اس طرح کی غیر متوازن زندگی کے لئے دین کی سـند بمشکل ہی حاصـل کی جا سکتی ہے۔

قرآن نے بچے کو دودھ پلانے کی مکمل مدت دو سـال قرار دی ہے۔ اس مدت میں دوسرا بچہ ہونے کا مطلب ہے پہلے بچے کے ساتھ ایسی حق تلفی جس کی تلافی بعد کی زندگی میں مشکل ہی کی جاتی ہے۔ دودھ پلانے کی مدت میں مرد کے عورت کے پاس آنے کے لئے 'غیـلہ' کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے صاف طریقے پر منع فرمایا اور اسے اولاد کو چھپے طور پر قتل کرنے کے مرادف قرار دیا۔ اسماء بنت یزید کی روایت ہے۔ فرماتی ہیں۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سـنا:

لا تقتلوا اولادکم سـرا ـــــــ چھپے انداز میں اپنی اولاد کے قتل کے درپے نہ ہو۔

آگے اس کی وجہ بیان فـرمائی:

---

[1] ابوداؤد، جلد ۲، کتاب الطب، باب فی الغیل، ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب الغیل نیز مسند احمد ۶/۴۵۳، ۴۵۷، ۴۵۸۔

فان الغیل مدرک الفارس فید عثرہ عن فرسہ[1]

اس لئے کہ گھوڑسوار میں دودھ کے اثرات ظاہر ہوکر رہتا ہے۔ یہ کمزوری ایسے شخص کو گھوڑے کی پیٹھ سے گرادیتی ہے۔

بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ کی بعض قوموں کے حالات کے مطالعہ سے کہ ان کے یہاں ایسا کیا جاتا ہے اور ان کے بچوں کو اس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا، آپ نے اپنے اجتہاد کو کام میں لاتے ہوئے[2] اس سے رجوع فرمالیا[3] لیکن پہلی روایت میں آپ نے اس کی جو علت بیان فرمائی ہے وہ بہت قابل غور ہے۔ جس کا صاف اشارہ ہے کہ جہاں دوسرے ذرائع سے آدمی اس کمی کی تلافی نہ کرسکے اور 'غیلہ' سے بچے کو نقصان یقینی ہو تو ایسی صورت میں رضاعت کی مدت میں بیوی سے دور رہنا یا نتیجے کے اعتبار سے دور رہنے کی تدابیر استعمال میں لانا ہی پسندیدہ اور مستحسن ہے۔

جدید تحقیقات نے ثابت کردیا ہے کہ بچے کے لئے ماں کے دودھ کا بدل کوئی چیز نہیں ہے۔ دوسرے درجے میں اس کمی کی تلافی کی ایک ہی صورت ہے، معاشی فراغت اور خوشحالی جس کے ذریعہ آدمی مدت رضاعت میں بچے کے لئے معقول و مناسب غذا کا بھی انتظام کرسکے۔ ساتھ ہی اس کی پرورش و نگہداشت کے لئے انّا اور ملازمہ کی بھی خدمات حاصل کرسکے۔ جن والدین کو یہ معاشی فراغت اور خوشحالی میسر نہ ہو جیسے کہ ترقی پذیر اور تیسری دنیا کے ملکوں کی غالب آبادی کی یہی صورت ہے، ان کے لئے دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ کی پالیسی ہی زیادہ بہتر اور مناسب ہے۔ البتہ ان مانع حمل تدابیر کے دائرے کو استقرار حمل سے پہلے کے زمانے تک محدود رکھنا چاہئے۔ استقرار حمل کے بعد جبکہ مشیت ایزدی جنین کے ساتھ متعلق ہوجائے تو جیسا کہ عرض کیا گیا اسے ضائع اور ساقط کرانے کی کوشش بڑی جرأت کی بات ہے۔ اور کسی مسلمان مرد عورت سے اس کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

جہاں اس طرح کے کوئی مصالح اور رکاوٹیں نہ ہوں اور کثرت اولاد کے ندب و استحباب کا زندگی کے دوسرے فرائض و واجبات سے ٹکراؤ نہ ہوتا ہو وہاں کثرت اولاد کی پالیسی ہی امت کی محمود و محبوب پالیسی

---

[1] ابوداؤد ۲/ کتاب الطب باب فی الغیل، ابن ماجہ ابواب النکاح باب الغیل نیز مسند احمد ۶/ ۴۵۳، ۲۵۸۲۵

[2] شرح نووی للمسلم مع المسلم ۱/ ۴۶۶۔

[3] صحیح مسلم جلد ۲۔ کتاب النکاح، باب جواز الغیلۃ وہی وطؤ المرضع وکراہۃ العزل۔ ابوداؤد، کتاب الطب، باب فی الغیل۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث جن میں آپ نے زیادتی اولاد کی ترغیب اور حوصلہ افزائی کی ہے، قیامت تک کے لئے ہیں اور جہاں اس کی وجہ سے دین کے دوسرے تقاضے اور مطالبات مجروح نہ ہوتے ہوں، وہاں پوری دل جمعی اور شرح صدر کے ساتھ تکثیر نسل کی پالیسی پر عمل کرنا چاہئے اور کثرت آبادی کے مسائل کے دور حاضر کے جاہلی پروپیگنڈے سے ذرا بھی متأثر ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسا کہ تفصیلات گزریں۔ کثرت اولاد کے لئے اسلام نے دینی اور دنیوی ہر طرح کے محرکات فراہم کئے ہیں۔ ان کا تقاضا ہے کہ دینی حقوق و فرائض کی ترتیب میں جہاں کثرت اولاد سے کوئی خلل نہ ہو، اسلامی معاشرے کو دل کھول کر اپنے دین کی اس پالیسی پر کسی ملامت گو کی ملامت کی پروا کئے بغیر عمل کرنا چاہئے۔

البتہ ایک صورت ہے جہاں مانع حمل تدابیر کا استعمال پسندیدہ اور مستحسن ہی نہیں واجب اور ضروری ہے۔ عورت کی صحت و تندرستی اور اس کی زندگی کی بقا، کا مسئلہ ہو اور دیندار اور ذمہ دار ڈاکٹر کی سفارش ہو کہ کسی خاص وقفے تک وہ بچہ کی پیدائش کا بوجھ نہیں اٹھا سکتی ہے، اس وقفہ میں اگر مرد مکمل صبر (COMPLETE ABSTINANCE) سے کام نہ لے سکے تو مانع حمل تدابیر کا استعمال لازم ہے۔ مرد کی اخلاقی ذمہ داری اور عورت کے ساتھ حسن معاشرت کا تو تقاضا ہے ہی کہ اس حالت میں وہ اسے بارآور کرنے سے پرہیز کرے۔ عورت کا قانونی حق ہے کہ مانع حمل تدابیر کو لازم کرکے وہ اپنے کو بارآور نہ ہونے دے۔ عزل کے سلسلے میں آزاد عورت کی اجازت کے بغیر مرد اگر اس سے عزل نہیں کرسکتا تو معقول وجوہ سے اگر وہ حمل کو انگیز نہ کرسکتی ہو تو مرد زبردستی اس کے مصالح کو نظر انداز کرتے ہوئے اسے بارآور بھی نہیں کرسکتا۔ اس طرح کی صورت حال میں عورت بدرجۂ مجبوری قانونی چارہ جوئی کرسکتی اور ریاست کا تحفظ بھی حاصل کرسکتی ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی نبیہ الامین إلی یوم الدین

ضبطِ ولادت اسلامی نقطۂ نظر سے

مولانا محمد مسعود عالم قاسمی ـــــــــــــــــــــــــ ناظم دینیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

ضبط ولادت کے سلسلہ میں قرآن کریم اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں صراحت کے ساتھ کوئی حکم امتناعی نہیں ملتا، اس لئے فقہاء اسلام نے اس سلسلہ میں کوئی ایک متعین اور متفقہ رائے نہیں دی ہے یہ مسئلہ بہت حد تک حالات، ضرورت، دفع حرج اور مفاد عامہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ضبط ولادت کی حلت و حرمت، کراہت اور اباحت کا تعلق اس سلسلہ میں اختیار کی جانے والی تدابیر اور ذرائع سے وابستہ ہے۔ ان تدابیر میں کچھ مستقل اور دائمی نوعیت کی ہیں جن کی بالعموم تنسیخ نہیں ہوتی اور کچھ عارضی اور غیر مستقل نوعیت کی ہیں جن کی تنسیخ ہوتی ہے۔

مستقل تدبیریں: ضبط ولادت کی جو تدبیریں دائمی اور مستقل نوعیت کی اب تک معروف ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱ـــــ نس بندی (VASECTOMY) اس میں بارآور کرنے والی نسوں کو دونوں جانب سے یا کسی جگہ سے کاٹ کر باندھ دیا جاتا ہے تاکہ مادہ منویہ کا افراز و انزال ختم ہو جائے۔

۲ـــــ گرہ بندی (TUBAL LIGATION) اس میں بارآور کرنے والی نس کو کاٹے بغیر اس طرح باندھ دیا جاتا ہے کہ مادہ منویہ کا افراز رک جائے۔

۳ـــــ تقطیع و تخریج (HYSTRECTOMY) اس میں عورت کی بیضہ دانی (رحم) کو کاٹ کر شکم سے باہر نکال دیا جاتا ہے تاکہ بارآور نہ ہو سکے۔

یہ تینوں طریقے عمل جراحی کے نتیجہ میں روبعمل لائے جاتے ہیں۔ شرعی نقطۂ نظر سے ان میں سے کوئی طریقہ جائز قرار نہیں دیا جا سکتا، دوسری صورت کے سلسلہ میں بعض دانشوروں کا خیال ہے کہ چونکہ وہ کبھی عارضی ہوتی ہے

اسے جائز کیا جا سکتا ہے لے مگر یہ ایک امکانی بات ہے عملاً اور عادتاً ایسا نہیں ہوتا، اور یہ بھی مستقل ذریعہ بانجھ پن میں شامل ہے۔ تیسرا طریقہ استثنائی صورت حال میں جبکہ عورت کی بچہ دانی اس درجہ فساد و مرض کا شکار ہو چکی ہو کہ اس کے تعفن سے پورے جسم کے متاثر ہونے کا خطرہ ہو تو اختیار کیا جا سکتا ہے اور اسے اضطرار کہا جائے گا۔

مذکورہ طریقوں کے ناجائز اور ناقابل عمل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ذریعہ ہمیشہ کے لئے تولید کی صلاحیت ختم کر دی جاتی ہے جس سے ازدواجی زندگی کا نظام ہی درہم برہم نہیں ہوتا بلکہ شریعت کے منشا کی بھی خلاف ورزی ہوتی ہے یہ خصی کر دینے کے مرادف ہے، جس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے، چنانچہ عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہم ایک غزوہ میں شریک تھے اور ہمارے ساتھ عورتیں نہیں تھیں ہم نے رسول اللہ سے اجازت طلب کی کہ کیا ہم خصی ہو جائیں تو آپ نے منع فرمایا۔ خصی کی ممنوعیت کی ایک روایت سعد بن وقاصؓ سے بھی مروی ہے۔

پھر یہ تغیر لخلق اللہ (اللہ کی تخلیق میں تبدیلی) بھی ہے کیونکہ یہ ذرائع اندرونی اعضاء کی ساخت بدل دیتے ہیں اور ان کے منافع سے دائمی طور پر محروم کر دیتے ہیں۔

عارضی تدبیریں: ضبط ولادت کی عارضی اور غیر مستقل تدبیریں کچھ زیادہ عام اور معروف ہیں۔ ان میں سے بعض تدبیریں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اختیار کی جاتی تھیں اور بیشتر طبی علوم کے ارتقاء کے نتیجہ میں دریافت اور اختیار کی گئی ہیں ان میں سے کچھ معروف تدابیر حسب ذیل ہیں :۔

۱۔۔۔ رضاعت
۲۔۔۔ تنظیم جماع
۳۔۔۔ غلاف آلہ کا استعمال (CONDOM) زودھ وغیرہ
۴۔۔۔ مرہم وغیرہ کا استعمال (SUPPIDILERIES)
۵۔۔۔ مانع حمل گولیوں کا استعمال
۶۔۔۔ مانع حمل انجکشن کا استعمال

لے TAHIR MAHMOOD, FAMILY PLANING PP. 95, DELHI, 1977

۷۔۔۔۔ پانی کی پچکاری سے رحم دھودینا (DOUCH)

۸۔۔۔۔ رحم کا منہ بند کردینا مثلاً لوپ، کاپرٹی اور کوائل کا استعمال وغیرہ

۹۔۔۔۔ عزل (WITHDROWL)

۱۰۔۔۔۔ اسقاط (ABORTION)

مذکورہ عارضی تدابیر میں اول اور دوم بلاکراہت جائز قرار دی جاسکتی ہیں اس لئے کہ ان کے اختیار کرنے میں ایسا کوئی تصرف اور مصنوعی عمل نہیں کرنا پڑتا جو مرد و عورت دوسری تدابیر کے لئے کرتے ہیں۔ رضاعت کے (جو اکثر حالات میں مانع حمل ہے) زمانہ میں مباشرت (غیلہ) کی اجازت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا :۔

"لقد هممت ان انهٰی عن الغیلة فنظرت فی الروم وفارس فاذا هم یغیلون اولادهم فلا یضر اولادهم شیئا"۔ [1]

تنظیم جماع کے بلاکراہت جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کو یہ اختیار بہرحال حاصل ہے کہ وہ اپنی منکوحہ سے جب چاہے مباشرت SAXTUAL INTERCOURSE کرے اور جب چاہے نہ کرے اگر کچھ دن وہ اپنا حق استعمال نہیں کرتا تو وہ اس کا ہر لحاظ سے مجاز و مختار ہے۔ بلکہ مباشرت کی تنظیم و توقیت حفظان صحت اور اخلاقی و روحانی نقطۂ نظر سے بھی مطلوب و ناگزیر ہے۔ اس میں شوہر کو تنظیم اس طرح کرنی پڑتی ہے کہ بیوی کے ایام ماہواری کے بعد طہر کا درمیانی وقت جو عام طور پر چودہواں دن ہوتا ہے اور اس کے اطراف کے چند دن اپنے اوپر ضبط کرنا پڑتا ہے اور بقیہ ایام میں وہ حق زوجیت ادا کرتا ہے مذکورہ دنوں کے بعد عورت کے مادہ منویہ میں بارآور ہونے کی صلاحیت ختم ہوجاتی ہے کیوں کہ اس کے خلیے تحلیل ہوچکے ہوتے ہیں۔ بقیہ چھ تدبیروں میں مرد و زن کو اپنے لئے ایک جزوی اور عارضی تصرف کرنا پڑتا ہے اس لئے ان کو عزل کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے [2] البتہ مانع حمل گولیوں اور مانع حمل انجکشن کے جسمانی صحت پر منفی اثرات بھی پڑتے ہیں جن کو سائڈ ایفکٹ کہا جاتا ہے اس لئے ان کا استعمال بغیر معتمد

---

[1] مسلم، کتاب النکاح

[2] فقہاء اس سلسلے میں یہاں تک گئے ہیں جیسا کہ صاحب رد مختار نے فتاوی قاضی خاں اور الکمال کے حوالہ سے لکھا ہے انه یجوز لها سد فم رحمها کما تفعله النساء" رد محتار علی در مختار ص۳۰

طبی معالج کے مشورہ کے نہیں کرنا چاہئے کیوں کہ قرآن وسنت کی رو سے انسانی صحت کی حفاظت ضروری ہے اور قیامت کے دن صحت کے بارے میں بھی سوال کیا جائے گا۔

جہاں تک عزل کا تعلق ہے فقہاء کی بڑی تعداد اسے جائز تو قرار دیتی ہے مگر کراہت کے ساتھ اور بعض فقہاء کراہت کے بھی قائل نہیں۔ ان عالموں کی اکثریت بیوی کی اجازت کے ساتھ عزل کو جائز سمجھتی ہے چنانچہ فقہاء ثلاثہ نے عورت کی اجازت کے ساتھ عزل کے جواز پر اتفاق کیا ہے[1] نہ امام ابوحنیفہؒ سے "نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم" کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عمر کا یہ قول مروی ہے اگر چاہو تو عزل کرو[2] صاحب درمختار نے اس کی صراحت کی ہے کہ "یعزل عن الحرۃ باذنها"[3] امام کیسانی کہتے ہیں کہ بیوی کی اجازت کے بغیر عزل کرنا مکروہ ہے اور اجازت سے کیا جائے تو مکروہ نہیں ہے[4] عورت کی رضا کا قابل اعتبار قرار دیا جانا اسلامی نقطۂ نظر کی عین ترجمانی ہے کیوں کہ مرد وعورت دونوں ایک دوسرے کے شریک حیات، وجہ تسکین اور محتاج ہیں اس لئے ان دونوں کی رضا معتبر ہونی چاہئے پھر یہ کہ تولید دونوں کا حق ہے بلکہ بعض پہلوؤں سے مرد سے زیادہ عورت کا حق ہے اگرچہ مرد یک گونہ فضیلت کا حامل ہے۔ عورت اس معنی میں نسل انسانی کی کھیتی نہیں ہے کہ مرد کو اس پر مالکانہ حقوق حاصل ہیں بلکہ مرد سماجی ذمہ داریوں اور تقسیم کار کے پیش نظر عورت کا نگراں ہے[5]

جن فقہاء نے عزل کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے ان کی کراہت کو تحریم پر محمول کرنا درست نہیں بلکہ تنزیہہ اور خلاف اولیٰ کہا جا سکتا ہے چنانچہ امام غزالی نے واضح کیا ہے کہ "والصحیح عندنا ان ذلک مباح"[6] کراہت اور اباحت کا یہ مسئلہ جس بنیاد پر پیدا ہوا ہے ان پر بھی نظر ڈالنا ضروری ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی

---

[1] فتح الباری علی البخاری ج ۹ ص۲۲۸

[2] ابوبکر جصاص، احکام القرآن ج ۱ ص۳۱۶

[3] رد محتار علی درمختار ص۳۷۹

[4] بدائع الصنائع ج ۲ ص۳۳۴

[5] بعض حالات میں عورت کی رضا وعدم رضا برابر ہو سکتی ہے مثلاً فتاوی قاضی خاں میں ہے "ان خاف من الولد السوء فی الحرۃ یسعه العزل بغیر رضاها لفساد الزمان فلیعتبر قبله من الاعذار مسقطا لاذنها ایضا" ص۴۰۸

[6] احیاء علوم الدین ج ۲ ص۵۱

بیشتر صحیح روایات میں عزل سے منع نہیں کیا گیا۔

چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ کنا نعزل والقرآن ینزل [1] ہم عزل کرتے تھے اور قرآن کے نزول کا سلسلہ جاری تھا اور مسلم کی روایت میں ہے کہ کنا نعزل علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبلغ ذلک نبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینہنا [2] ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں عزل کرتے تھے اس کی اطلاع نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی مگر آپ نے منع نہیں فرمایا۔ صحیحین کی اس روایت سے محقق ہو جاتا ہے کہ نزول قرآن کے وقت عزل کا استعمال معروف تھا مگر اس کے امتناع میں کوئی آیت نازل نہیں ہوئی۔ اسی لئے سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ اگر عزل حرام ہوتا تو اس کے بارے میں آیت نازل ہوتی [3] اور نہ ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا جب کہ آپ کو اس کی اطلاع تھی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں اگر عزل روا نہ ہوتا تو آپ ہرگز اسے نہ ہونے دیتے۔ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے اس کو حلت و حرمت کے چوکھٹے میں رکھنے کے بجائے اخلاقی اور ترجیحی نقطۂ نظر سے دیکھا چنانچہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا اے اللہ کے رسول میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں آپ نے پوچھا! ایسا کیوں کرتے ہو؟ اس نے کہا بچوں پر شفقت کی بنا پر تو آپ نے فرمایا اگر یہ نقصان دہ ہوتا تو فارس و روم کے باشندوں کو نقصان ہوتا [4] اس میں آپ نے منع تو نہیں فرمایا۔ البتہ غور و فکر کا ایک دوسرا پہلو پیش فرما دیا۔

حضرت ابو سعید خدری کی ایک روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عزل کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا لا علیکم ان لا تفعلوا ذاکم فانما ھو القدر [5] اگر تم یہ نہ کرو تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ جو مقدر ہے وہ تم کو مل کے رہے گا بعض حضرات نے اسے نہی پر محمول کیا ہے [6] مگر اس سے اتفاق کرنا مشکل ہے کیونکہ اس حدیث میں حاصل کلام "الا تفعلوا" نہیں بلکہ "انما ھو القدر" ہے چنانچہ حضرت جابرؓ کی ایک روایت سے یہ واضح ہو جاتا ہے

---

[1] بخاری، کتاب النکاح

[2] مسلم، کتاب النکاح

[3] فتح الباری ج۔ ۹ ص ٢٣٥

[4] مسلم، کتاب النکاح۔ [5] ایضاً

[6] نیل الاوطار ج۔ ٦ ص ٢٣٨ من قول ابن سیرین

ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا۔ میری ایک باندی ہے جو ہماری خدمت کرتی ہے میں اس سے خواہش پوری کرتا ہوں مگر میں نہیں چاہتا کہ وہ بار آور ہو تو آپ نے فرمایا " اعزل عنها ان شئت فانه سيأتيها ما قدر لها " اگر چاہو تو تم اس سے عزل کرو مگر جو اس کے لئے مقدر ہے وہ ہو کر رہے گا۔ حضرت جابرؓ کی ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد صحابہ میں عزل کا استعمال جاری تھا چنانچہ عزل کے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرمایا " كنا نصنعه "[1]

حضرت ابو سعید خدری سے ایک روایت آتی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کے اس خیال کی تردید کی ہے عزل چھوٹے درجہ کی طفل کشی ہے آپ نے فرمایا " كذبت يهود ان الله عزوجل لو اراد ان يخلق شيئا لم يستطع احد ان يصرفه "[2] یہود نے جھوٹ کہا اگر اللہ کسی چیز کی تخلیق کا ارادہ کرے تو کوئی اسے ٹال نہیں سکتا ان روایات کے بالمقابل حضرت جذامہ بنت وہب کی روایت آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ عزل کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا " ذلك الواد الخفي "[3] وہ چھوٹے درجہ کی طفل کشی ہے۔

مذکورہ بالا احادیث سے متعارض ہونے کی بنا پر بعض محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے[4] مگر علامہ ابن قیم اور حافظ ابن حجر نے آخر الذکر دونوں روایتوں کو درست و قوی تسلیم کیا ہے اور دفع تعارض کے لئے توجیہیں پیش کی ہیں۔ ان بزرگوں کی توجیہات سے قطع نظر یہاں ایک پہلو قابل غور ہے مذکورہ روایت میں یہ عین ممکن ہے کہ صحابیہ سے پورا کلام سننے یا مدعا کلام کو سمجھنے میں چوک ہوئی ہو اور جو بات آپ نے یہود کے خیال کی نقل کے طور پر پیش کی ہو اسے حضورؐ کا اپنا کلام سمجھ لیا گیا ہو۔ کیونکہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ قول نبی صلعم کا نہیں بلکہ یہود کا ہے نبی اکرمؐ نے جس کی تکذیب فرمائی ہے۔ مدعا کلام اور سیاق کلام کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی متعدد مثالیں موجود ہیں مثلاً بخاری شریف میں حضرت مسروق سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نمازی کے آگے سے کتا، گدھا اور عورت کے

---

[1] احمد، مسلم، ابوداؤد [2] احمد

[3] احمد، ابوداؤد، ترمذی

[4] مسلم و احمد

[5] فتح الباری ج۔۹ ص۲۳۸

گذرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جب یہ بات حضرت عائشہؓ کو معلوم ہوئی تو انھوں نے فرمایا "شبہتمونا بالحمر والکلاب واللہ لقد رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وانا علی السریر بینہ وبین القبلۃ مضطجعۃ فتبدو لی الحاجۃ فاکرہ ان اجلس واوذی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانسل من عند رجلیہ" ۱ تم لوگوں نے ہمیں کتے اور گدھے کی صف میں لا کھڑا کیا، بخدا میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس حال میں نماز پڑھتے دیکھا ہے کہ میں ان کے اور قبلہ کے درمیان حائل تخت پر لیٹی رہتی اور جب مجھے ضرورت ہوتی بیٹھنا پسند نہ کرتی مبادا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف ہو میں ان کے پیروں کے پاس سے سرک جاتی۔

پھر اس بات کی بھی نظیر نہیں ملتی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جگہ تو یہودیوں کے کسی فکر یا عمل کی تکذیب فرمائی ہو اور دوسری جگہ اس سے اتفاق کر لیا ہو۔ ایسے مواقع پر حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کے معاملہ میں جو موقف اختیار کیا تھا وہ ہماری رہنمائی کر سکتا ہے ۲

اس گفتگو سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عزل کی ممانعت پر کوئی دلیل نہیں اس کے برعکس صحابہ کرام تابعین اور تبع تابعین کا اس پر عمل ثابت ہے ۳ اس لئے اسے ممنوع یا مکروہ تحریمی نہیں قرار دیا جا سکتا بلکہ اسے جائز یا بقول غزالی مباح کہا جا سکتا ہے۔

جب عزل کا جواز ثابت ہے تو عزل ہی سے ملتے جلتے مانع حمل کے وہ ذرائع بھی جائز ہوں گے کہ جو امتداد زمانہ اور طبی علوم کی ترقی کے ساتھ استعمال میں آئے ہیں جہاں تک سوال اس بات کا ہے کہ اگر ان مانع حمل تدابیر کی اجازت دی جائے تو کن مقاصد کے لئے اور روکا جائے تو کن صورتوں میں۔ یہ بحث بہت زیادہ مفید نہیں صحابہ کرام کے زمانہ میں عزل کے جو محرکات تھے وہ اس زمانہ، حالات وظروف، رجحانات وامکانات کے مطابق تھے، امام غزالی نے اپنے عہد کے حالات کے مطابق کچھ محرکات پر روشنی ڈالی ہے ۴ ہمارے زمانہ کے حالات وماحول اور تقاضا کے مطابق محرکات میں جو وسعت پیدا ہوئی ان پر ضرورت ومصلحت کے نقطۂ نظر سے غور کیا جانا چاہیے اس میں اقتصادی، سماجی، زمانی، طبی اور

---

۱ بخاری، کتاب الصلوٰۃ

۲ مسلم، کتاب الطلاق

۳ المغنی لابن قدامہ ج ۷ صفحہ ۲۲

۴ احیاء علوم الدین ج ۲ صفحہ ۵۳ رد محتار علی در مختار صفحہ ۲۸

دوسرے مصالح شامل ہوسکتے ہیں چنانچہ تغیر زمان کے ساتھ تغیر احکام کی رعایت فقہ اسلامی میں معروف ہے۔[1] سب سے اہم مسئلہ اقتصادی محرک کا ہے۔ یہیں یہاں فرد کے لئے اجازت اور ریاست کی پالیسی میں فرق کرنا چاہیے۔

بہت سے اہل علم اس مرحلہ میں "لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق" کو پیش کرکے اقتصادی محرکات کو باطل اور منافی ایمان قرار دیتے ہیں مگر اس کی کوئی وجہ نہیں۔ اولاً اس لئے کہ آیت میں خشیۃ املاق کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں۔ آیت کا مدعا یہ ہے کہ قتل اولاد انتہائی گھناؤنا جرم ہے اس کا ارتکاب نہ کرو وہ بھی تنگدستی کے ڈر سے، رزق میں دیتا ہوں یعنی فاقہ کشی کا ڈر ہو یا نہ ہو قتل اولاد نہ کرو، عرب میں قتل اولاد بالخصوص لڑکیوں کے قتل کے اور بھی محرکات تھے اور وہ سب اسلام کی نظر میں ناقابل لحاظ تھے۔ دوم یہ کہ عورت کے اندام نہانی کے قبول کرنے سے پہلے کے قطرات منی پر اولاد کا اطلاق کردینا لغت، عادت، شریعت اور عقل کسی بھی نقطۂ نظر سے درست نہیں۔ سوم یہ کہ توسیع وتنظیم رزق کی انسانی تدبیریں، توکل علی اللہ کے منافی نہیں ورنہ بقائے حیات کی بہت سی واجب کوششیں بھی اس کی زد سے نہ بچ سکیں گی۔ ایک شخص شادی کرنا چاہتا تھا مگر بیوی کے اخراجات برداشت نہیں کرسکتا تھا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو شادی کے بجائے روزہ رکھنے کا مشورہ دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقتصادی محرک خلاف توکل نہیں ورنہ حضورؐ شادی کی اجازت دیتے اور اخراجات اللہ پر چھوڑ دیتے یہاں تک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم یوم القیامۃ[2] بھی اس سے متعارض نہیں کیوں کہ اس کی حیثیت باتفاق فقہاء ومحدثین ترغیب کی ہے تشریع کی نہیں، چنانچہ یہ مطلوب ومستحسن ہے کہ امت محمدی میں اضافہ ہو مگر بفحوائے حدیث قابل فخر اضافہ جس میں بچوں کی اخلاقی، دینی، روحانی اور سماجی تعلیم وتربیت اور ثقافت شامل ہے افزائش نسل ایک قومی وملی ذمہ داری بھی ہوسکتی ہے۔ اور اس کا تعلق ریاست اور حکومت کی پالیسی اور قانون سے بھی اور فرد کی نجی مجبوریوں اور معذوریوں سے بھی۔ میرا خیال ہے کہ تحدید نسل کو ملکی اور اجتماعی پالیسی نہیں بنایا جاسکتا البتہ فرد کو بعض حالات میں اس ذمہ داری میں تخفیف کی جاسکتی ہے۔ وہ حالات یہ ہوسکتے ہیں:۔

ا ـــــ دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ کے لئے۔

---

[1] فتاوی قاضی خاں میں ہے ان خاف من الولد السوء فی الحرۃ یسعہ العزل بغیر رضاھا لفساد الزمان فلیعتبر مثلہ من الاعذار ایضاً ص۳۷۹

[2] ابوداؤد

۲ـــــ بچوں کی تعلیم و تربیت اور پرورش کے لئے۔
۳ـــــ ماں بچوں کی پرورش کی صلاحیت نہیں رکھتی۔
۴ـــــ ماں ملازمت پر مجبور ہے نہ کہ معیار زندگی کی بلندی پیش نظر ہے۔
۵ـــــ قلت مال اور کثرت عیال کے باعث۔

باقی محرکات اگر بجائے خود فاسد نہیں ہیں تو ان کے لئے بھی اجازت دی جاسکتی ہے لیکن ہمت افزائی نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص محض اس بنا پر مانع عمل تدابیر کا استعمال کرتا ہے کہ اس کا خاندان مجبور مار ہے، یا وہ بچوں کی ذمہ داریوں سے بچا رہے تو اس کے لئے اجازت نہیں دی جانی چاہئے۔

اسقاط حمل: ضبط ولادت کی زیادہ معروف اور پیچیدہ شکل اسقاط (ABORTION) ہے، رحم مادر میں ایک نطفہ کے قرار پا جانے کے بعد اس کی نوعیت مختلف ہو جاتی ہے، اب مرد و زن کے علاوہ ایک تیسری جان کا مسئلہ پیش آجاتا ہے اس لئے شریعت یہاں پر پابندی لگاتی ہے یعنی اب اسے ساقط نہیں کیا جاسکتا، یہ اسقاط ایک طرح کا ارتکاب جرم قتل اولاد ہوگا، بعض فقہائے نے اس سلسلہ میں وقت کی تعین کی ہے کہ ایک متعین مدت گذر جانے کے بعد اسقاط حمل ممنوع ہوگا مگر اس سے پہلے جائز ہوگا۔ چنانچہ شامی میں ہے:

هل يباح الاسقاط بعد الحمل؟ نعم يباح مالم يتخلق منه شئ ولم يكون ذلك الابعد مائة وعشرين يوما[1]

فتاوی قاضی خاں میں ہے:

يباح اسقاط الولد قبل اربعة اشهر[2]

بعض فقہاء علی الاطلاق اسقاط کے خلاف ہیں[3]۔ جن لوگوں نے اسقاط کی اجازت چار مہینہ تک کی مدت میں دی ہے ان کے پیش نظر رحم مادر میں نطفہ کے قرار پانے کے مختلف مراحل ہیں اور وہ ان مراحل کو مسئلہ کی بنیاد سمجھتے ہیں۔ سورہ المومنون میں ہے:

"ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار

---

[1] رد محتار علی در مختار ص۳۸۰ [2] ایضاً [3] مسلم کتاب القدر

مکین، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فکسونا العظام لحماثم انشانا خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقین" (المومنون ۱۲-۱۴)

اس میں تخلیق انسانی کے مراحل حسب ذیل ہیں :

(۱) نطفہ (۲) علقہ (۳) مضغہ (۴) عظام اور لحم کی تخلیق

ان مراحل میں کتنی مدت گذرتی ہے؟ بروایت عبداللہ بن مسعود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم میں سے ہر شخص کی تخلیق کو رحم مادر میں چالیس دن جمع کیا جاتا ہے پھر اس میں علقہ بنتا ہے اسی کے مثل پھر اس میں مضغہ بنتا ہے اسی کے مثل پھر اللہ تعالیٰ فرشتے کو بھیجتا ہے جو اس میں روح پھونکتا ہے" [۱]

اس روایت سے معلوم ہوا کہ نطفہ کو انسانی جان میں تبدیل ہونے میں ایک سو بیس دن یعنی چار ماہ لگتے ہیں مگر حضرت حذیفہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے مرحلے بیالیس دن میں طے ہو جاتے ہیں [۲] یہ ہو سکتا ہے کہ اس روایت میں اجمال و اختصار ہو اور اس کی تفصیل مذکورہ بالا روایت میں ہو، اسی بنیاد پر فقہاء احناف نے ۴ مہینے سے قبل اسقاط کو مباح اور اس کے بعد ناجائز قرار دیا ہے۔ مگر اس کی اجازت علی الاطلاق نہیں دی جا سکتی خاص طور سے موجودہ حالات اور سماج میں جس سے صرف مفاسد ہی مفاسد کا اندیشہ ہے۔

یعنی عذر شرعی اور قابل لحاظ ضرورتوں کے اسقاط کی اجازت چار ماہ سے قبل بھی نہیں دی جا سکتی کیوں کہ اس صورت میں مفاسد عامہ کا شدید خطرہ ہے اور روح شریعت کے بھی خلاف ہے۔ اس روح کو حضرت غامدیہؓ کے واقعہ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ غامدیہؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے چار مرتبہ اقرار کیا کہ ان سے زنا کا ارتکاب ہوا ہے آپؐ نے اسے ٹالا، مگر انھوں نے باصرار عرض کیا کہ میں زنا سے حاملہ سے ہوں تب آپ نے اسے وضع حمل تک انتظار کرنے کا حکم دیا۔ وضع حمل کے بعد وہ پھر آئی تب آپؐ نے ایام رضاعت کے بعد آنے کا حکم دیا پھر جب وہ اس حال میں آئی کہ اس کے بچے نے روٹی کھانا شروع کر دیا تھا تو آپ نے بچہ ایک شخص کے حوالہ کر کے اسے سنگسار کا حکم دیا۔

اس واقعہ سے اگرچہ یہ متعین نہیں ہے کہ غامدیہ کی آمد ارتکاب زنا کے چار ماہ بعد ہوئی یا چار ماہ کے اندر مگر قرینہ

---

[۱] مسلم، کتاب القدر [۲] ایضاً

یہ بتا رہا ہے کہ چار ماہ سے قبل ہوئی تھی کیونکہ استقرار حمل کا احساس عورت کو بہت جلد ہو جاتا ہے اور زنا جتنا بڑا اخلاقی اور مذہبی جرم ہے اس کے ارتکاب کے نتیجہ میں احساس جرم اور احساس ندامت مرتکب کو فوراً ہوتا ہے جب کہ اس کا ضمیر زندہ اور اخلاقی حس بحال ہو۔ حضرات صحابہ اس سلسلہ میں نہایت حساس تھے اور فیضان نبوت کی تربیت کا نتیجہ تھا، اس بنا پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ غامدیہ نے چار ماہ کے بعد اس کا احساس کیا ہوگا۔ واقعہ کا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو چار مرتبہ کے اقرار زنا پر فوراً سنگسار کا حکم نہیں دیا جب آپ اس کے حمل سے آگاہ ہوئے تو اسے وضع حمل اور رضاعت پر موخر کر دیا کیونکہ آپ کے پیش نظر غامدیہ کے علاوہ ایک اور جان کا سوال تھا جو ان کے شکم میں نمو پا رہی تھی۔ چنانچہ آپ نے اس کو زندگی حاصل کرنے کا موقع دیا اور غامدیہ کو فوراً سنگسار نہیں کیا۔

ٹھیک اسی طرح اسقاط کی اجازت کو بھی سمجھ لیا جائے۔ جو فقہاء مطلقاً اسقاط کے عدم جواز کے قائل ہیں مزاج اسلام سے ان کی رائے زیادہ ہم آہنگ ہے اور جن فقہاء نے اباحت کی رائے دی ہے ان کی رائے عذر پر محمول کی جائے گی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ طبی ذرائع سے یہ معلوم ہو جائے کہ رحم مادر میں نمو پانے والا بچہ ناقص الخلقت ہے، یا موروثی مہلک مرض میں مبتلا ہے یا دیگر عوارض اسے لاحق ہو سکتے ہیں تو کیا چار ماہ سے قبل یا بعد اسقاط کی اجازت دی جائے گی؟ ان صورتوں میں چار ماہ کے بعد تو ہرگز نہیں دی جا سکتی البتہ اس سے پہلے بھی علی العموم نہیں دی جانی چاہئے لیکن معاملہ کی سنگینی سے تخفیف ہو سکتی ہے۔ عمومی اجازت سے ہر عارضہ خفیف و غلیظ اسقاط کا بہانہ بن سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک پہلو یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ ایک غیر یقینی خطرہ کی وجہ سے نمو پانے والے جنین کی زندگی ختم نہیں کی جا سکتی، اسی طرح ان صورتوں میں بھی مذکورہ مدت کے گذر جانے کے بعد یا قبل اسقاط کی اجازت ہرگز نہیں ہوگی کہ والدین بچہ نہیں چاہتے، حاملہ بچہ کی پرورش نہیں کر سکتی اور اگر عورت زنا بالجبر سے حاملہ ہوئی ہے تو ہر چند کہ جبری زنا میں عورت معصوم ہوتی ہے اس لئے ایک ایسے نطفہ کو اسے اپنے شکم میں پرورش کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا جس سے اس کا قانونی اخلاقی اور جذباتی رشتہ نہ ہو بلکہ نفرت، ذلت اور افسوس کی نفسیاتی کشمکش میں مبتلا ہو کر اسے اپنے اندر بوجھ سمجھتی ہو۔ استقرار حمل کے فوراً بعد اسے اسقاط کا موقع مل سکتا ہے اس مرحلہ میں اگر اس نے اسقاط نہیں کرایا تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بچہ کو جنم دینے پر راضی ہے، لہذا اب اسے اسقاط کا حق نہیں ملنا چاہئے۔ اور اگر حمل کی وجہ سے عورت کی زندگی خطرہ میں ہو تو جنین اور عورت دونوں کی ہلاکت سے بہتر ہے کہ جس کا بچانا ممکن ہو اسے بچا لیا جائے، عورت کی مستقل زندگی جس پر خاندان کی اساس ہے بہرحال جنین کی موہوم زندگی کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہوگی۔

اگر اسقاط کی اجازت مطلقاً دی جائے گی تو ایک جان کے قتل کے علاوہ یہ نقصان ہوگا کہ مرد اور زن طبی سہولت سے فائدہ اٹھاکر جنین کی جنس معلوم کریں گے اور جب ان کو یہ معلوم ہوگا کہ رحم میں پرورش پانے والا جنین لڑکا نہیں لڑکی ہے تو اسقاط کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو جائے گا اور صنف عورت کی نہ صرف تعداد کم ہوگی بلکہ اس کی عزت و وقار درحقیقت بھی کم سے کم تر ہوتی چلی جائے گی۔ چنانچہ اس طرح کا غیر انسانی عمل ادھر چند سالوں سے ہندوستان بالخصوص بمبئی میں بڑھنے لگا ہے۔

رحم مادر میں بچہ کی صحت اور جنس کو معلوم کے حسب ذیل ذرائع اب تک قابل استعمال ہیں۔

۱۔۔۔ ایمینولنٹیس (AMNIOLENTECES)

۲۔۔۔ فیٹس کاپی (FETOS COPY)

۳۔۔۔ الٹراساؤنڈ (ULTRA SOUND)

۴۔۔۔ ایکسرے (X-RAYS)

ان ذرائع کے اختیار و استعمال میں ظاہر ہے معالج کا اہم رول ہوگا۔ اس لئے بعض علماء و دانشور اس میں مسلم ڈاکٹر کی قید لگاتے ہیں مگر شاید اس سے مسائل پیچیدہ ہو سکتے ہیں کیونکہ ہندوستان جیسے ملک میں بعض علاقوں میں مستند ڈاکٹر نہیں ملتے چہ جائیکہ مسلمان ڈاکٹر ملیں۔ اس لئے مسلم ڈاکٹر کی عدم موجودگی میں غیر مسلم ڈاکٹر پر بہر حال اعتماد کرنا ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔



ضبط تولید اور قرآنی نقطۂ نظر

از ——— مولانا ضیاء الدین اصلاحی، دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڈھ

قرآن مجید کے نزول کے وقت عربوں میں قتل اولاد کی تین صورتیں رائج تھیں۔

۱ ——— پہلی قسم کا تعلق مشرکانہ توہمات سے تھا یعنی نذر و نیاز کے طور پر لوگ اپنی اولاد کو دیوی اور دیوتاؤں کے نام پر قربان کردیتے تھے، قتل اولاد کی اس رسم قبیح کی شناعت ان لفظوں میں بیان کی گئی ہے:

وکذالک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادھم شرکاءھم لیردوھم ولیلبسوا علیھم دینھم ولوشاء اللہ مافعلوہ فذرھم ومایفترون[1]

اور اس طرح مزین کردیا بہت سے مشرکوں کی نگاہ میں ان کی اولاد کے قتل کو ان کے شریکوں نے تاکہ ان کو ہلاک کریں اور گڈمڈ کردیں ان پر ان کے دین کو اور اگر اللہ چاہتا تو وہ یہ کام نہ کرتے سو تو چھوڑ دے وہ جانیں اور ان کا جھوٹ[2]

آگے چل کر مشرکانہ توہم کی بناپر اپنی اولاد کو قتل کرنے والوں کا اس طرح ذکر کیا ہے:

قد خسر الذین قتلوا اولادھم سفھا بغیر علم وحرموا مارزقھم اللہ افتراء علی اللہ قد ضلوا وماکانوا مھتدین[3]

جن لوگوں نے اپنی اولاد کو بغیر سمجھے نادانی سے قتل کیا وہ ناکام ہوئے اور حرام ٹھہرالیا اس رزق کو جو اللہ نے

---

[1] انعام: ۱۳۷ [2] ترجمہ شیخ الہند

[3] انعام: ۱۴

ان کو دیا تھا بہتان باندھ کر اللہ پر بے شک وہ گمراہ ہوئے اور نہ آئے سیدھی راہ پر
یہ طریقہ اکثر توہم پرست قوموں میں رائج تھا اور عجب نہیں کہ آج بھی رائج ہو۔

۲ ــــ دوسری صورت لڑکیوں کو زندہ درگور کر دینے کی تھی، یہ سنگ دلانہ رسم بھی دور جاہلیت میں بعض عرب قبائل میں پائی جاتی تھی، فرمایا:

واذالموءدة سئلت بای ذنب قتلت[1]

اور جب زندہ درگور کی ہوئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس گناہ پر قتل کی گئی تھی۔

سورۂ نحل اور سورۂ زخرف میں اس سنگ دلانہ رسم کا سبب غیرت کا ظالمانہ حد تک غلو بتایا گیا ہے جس کے نتیجہ میں بعض غیرت مند لوگ اپنے لئے تو بیٹوں کو پسند کرتے تھے اور خدا کے لئے بیٹیوں کو، علاوہ ازیں مردوں کے مقابلہ میں عورتیں جسمانی، ذہنی اور دماغی حیثیت سے کمزور اور پست ہوتی ہیں اور وہ بحث ومباحثہ اور گفتگو میں بھی عاجز و درماندہ رہتی ہیں، وھو فی الخصام غیر مبین۔

ظاہر ہے یہ کمزور و ناتواں طبقہ مردوں کے مقابلہ میں زیادہ کمائی نہیں کر سکتا، اس لئے لوگ بچیوں کی پرورش و پرداخت کا بوجھ اٹھانے کے بجائے انھیں زندہ درگور کر دیتے تھے، آج کل جہیز کی لعنت نے ایسی بھیانک صورت پیدا کر دی ہے جس کے نتیجہ میں لڑکیاں تو درکنار والدین بھی خودکشی کر لیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ آج بھی اگر کسی کے یہاں بیٹی پیدا ہوتی ہے تو اس کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو جاہلی عربوں کی ہوتی تھی کہ واذا بشر احدھم بالانثیٰ ظل وجھہ مسودا وھو کظیم۔

۳ ــــ تیسری صورت یہ تھی کہ فقر و فاقہ کے خوف و اندیشہ کی وجہ سے لوگ اپنے بچوں کو قتل کر دیتے تھے، اس کا ذکر دو جگہوں پر ہے:

قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم الا تشرکوا بہ شیئا وبالوالدین احسانا ولا تقتلوا اولادکم من املاق نحن نرزقکم وایاھم[2]

آپ کہہ دیجئے کہ تم آؤ میں سنا دوں جو حرام کیا ہے تمہارے رب نے تم پر کہ اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو اور والدین کے ساتھ نیکی کرو۔ اور اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشہ سے قتل نہ کرو ہم تم کو بھی رزق

---

[1] تکویر ۹،۸ [2] انعام: ۱۵۱

دیتے ہیں اور ان کو بھی۔

دوسری جگہ فرمایا:

ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقھم وایاکم ان قتلھم کان خطأ کبیرا۔[1]

اور تم اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشہ سے قتل نہ کرو ہم ان کو بھی رزق دیتے ہیں اور تم کو بھی، یقیناً ان کا قتل بہت بڑا گناہ ہے۔

دونوں آیتوں میں اولاد کو فقر و فاقہ کے ڈر سے قتل کرنے کا ہی ذکر نہیں ہے بلکہ اس کے سبب و محرک پر بھی ضرب کاری لگائی ہے کہ اولاد اور ان کے سرپرستوں کا روزی رساں خدا ہے انسان نہیں۔ موخر الذکر آیت سے پہلے اس کی بھی صراحت کر دی گئی ہے کہ رزق خدا کے ہاتھ میں ہے۔ اس کی مصلحت جس کے لئے مقتضی ہوتی ہے اس کے لئے وہ روزی میں وسعت کر دیتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے اندازہ سے ایک خاص مقدار میں دیتا ہے۔

ان ربک یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا۔[2]

بے شک آپ کا رب اپنے بندوں میں سے جس کے لئے چاہتا ہے رزق کو پھیلاتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے کم کرتا ہے یقیناً وہ اپنے بندوں کی خبر رکھنے والا اور دیکھنے والا ہے۔

قرآن مجید نے جا بجا اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ ہر وجود کو رزق خدا کی طرف سے ملتا ہے انسان کا اپنے آپ کو اپنا یا اپنی اولاد اور دوسرے متعلقین کا رازق سمجھنا غلط ہے۔ انسان کی حیثیت محض واسطہ اور ذریعہ کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے ایسے طریقوں سے روزی دیتا ہے جن کا اسے خیال بھی نہیں ہو سکتا۔ فرمایا:

ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا ویرزقہ من حیث لا یحتسب ومن یتوکل علی اللہ فھو حسبہ۔[3]

اور جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے راستہ نکال دیتا ہے اور اس کو اس طرح سے رزق دیتا ہے کہ اس کو احساس تک نہیں ہوتا، اور جو شخص اللہ پر بھروسہ رکھتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے کافی ہوتا ہے۔

زمین پر رینگنے والے حشرات الارض، چوپایوں اور فضا میں اڑنے والے پرندوں کو بھی خدا ہی روزی دیتا ہے۔

وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا۔[4] اور زمین میں جتنی جاندار چیزیں ہیں ان سب کا رزق اللہ ہی پر ہے۔

---

[1] بنی اسرائیل: ۳۱ [2] بنی اسرائیل: ۳۰ [3] طلاق: ۲، ۳ [4] ھود: ۶

جو لوگ خدا کے حکم کے بعد بھی ہجرت نہیں کر رہے تھے اور کفر و شرک کی سرزمین کو جہاں آزادی و اطمینان سے خدا کی عبادت کا موقع میسر نہیں تھا چھوڑنے میں اس لئے تأمل کر رہے تھے کہ نئے ملک اور شہر میں کیا کھائیں گے اور اپنے بال بچوں کو کیسے کھلائیں گے ان کو جہاں یہ بتایا کہ" ان ارضی واسعة " وہاں یہ بھی ارشاد ہوا:

وَكَاَيِّن مِّنْ دابة لاتحمل رزقها الله يرزقها واياكم وهو السميع العليم۔[1]

اور کتنے جانور ہیں جو اپنی روزی اٹھا نہیں رکھتے اللہ تعالیٰ ان کو بھی رزق دیتا ہے اور تم کو بھی اور وہ سننے والا اور جاننے والا ہے۔

سورۂ واقعہ میں استفہام کے اسلوب میں اللہ تعالیٰ کے خالق و رازق اور اصل مسبب الاسباب ہونے کا ذکر ہے۔ سورۂ نساء میں وراثت اور بعض دوسرے معاملات کی تفصیل بیان کی گئی ہے جن میں انسان کا رجحان شفقت و ہمدردی کی بنا پر کمزور اور مفلوک الحال اشخاص کی جانب ہوجاتا ہے اور وہ مواسات و ہمدردی کے جوش میں عدل و انصاف کے تقاضوں کو فراموش کر دیتا ہے یہ تنبیہ کی گئی ہے:

یایها الذین اٰمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم او الوالدین والاقربین ان یکن غنیا او فقیرا فالله اولیٰ بهما فلا تتبعوا الهویٰ ان تعدلوا وان تلوٗا او تعرضوا فان الله کان بما تعملون خبیرا۔[2]

اے ایمان والو! تم انصاف پر قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے بن جاؤ اگرچہ اپنے یا والدین اور قریبی رشتہ داروں کے خلاف ہی کیوں نہ ہو اگر وہ مالدار ہیں یا غریب اور ان دونوں کے ساتھ اللہ کو زیادہ تعلق ہے پس تم اپنی خواہش نفس کی پیروی نہ کرو انصاف کرنے میں۔ اور اگر تم کج بیانی کرو گے یا پہلو تہی کرو گے تو بلاشبہ اللہ تعالیٰ تمہارے سب اعمال کی خبر رکھتے ہیں۔

زیر بحث آیت میں ان یکن "غنیا او فقیرا فالله اولیٰ بهما" کے الفاظ خاص طور پر قابل غور ہیں یعنی امارت کی وجہ سے کسی کے ساتھ حق تلفی کا معاملہ کر کے اور غربت کی وجہ سے کسی کے ساتھ رحم و مروت کا معاملہ کر کے حق و عدل کے تقاضوں کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے بلکہ ان کے معاملہ کو اللہ کے حوالہ کرتے ہوئے حق و عدل پر قائم

---

[1] عنکبوت : ۶۰

[2] نساء : ۱۳۵

رہنا چاہئے، اللہ سے زیادہ کس کو ان لوگوں کا خیال ہوسکتا ہے؟

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ قرآن کی رو سے یہ وحشت و بربریت ہے کہ اولاد کو تنگ دستی اور ناداری کی وجہ سے قتل کر دیا جائے۔ آج کی مہذب دنیا میں بھی کبھی کبھی اس قسم کی لرزہ خیز خبریں ان ملکوں سے آجاتی ہیں جن میں غربت زیادہ ہے۔ قرآن مجید نے انسان کی اسی جہالت کو دور کرنے کے لئے بتایا کہ بچوں اور ان کے سرپرستوں کو روزی خدا دیتا ہے اس لئے بچوں کی پرورش اور اپنی تنگ دستی سے گھبرا کر انھیں قتل کرنے کی ظالمانہ حرکت سے باز آجاؤ۔ نحن نرزقهم وایاکم۔

یہاں پہونچ کر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں ضبط ولادت کی جو تحریک چل رہی ہے اور فیملی پلاننگ اور خاندانی منصوبہ بندی وغیرہ کے نام سے جو کچھ ہو رہا ہے کیا وہ قتل اولاد کی قرآنی ممانعت ہی کے قسم کی چیز ہے؟ بظاہر تو یہ دو مختلف چیزیں معلوم ہوتی ہیں اور برتھ کنٹرول وغیرہ میں وہ سنگ دلی اور بربریت بھی نہیں ہے جو قتل اولاد میں ہے۔ لیکن قرآن مجید نے قتل اولاد کا جو محرک بتایا ہے وہ بنیادی طور پر ضبط تولید کی نت نئی ترکیبوں میں بھی موجود ہے یعنی جس طرح عرب جاہلیت کے لوگ اپنے کو اپنا اور اپنی اولاد اور دوسرے متعلقین کا رزق رساں سمجھتے تھے اسی طرح آج کا متمدن انسان بھی سب کچھ اپنے ہی کو سمجھتا ہے اور خدا کے رزاق ہونے کا تصور اس کے ذہن و دماغ سے غائب ہو چکا ہے، یہی وجہ ہے کہ اضافہ آبادی کو روکنے کی جو اسکیمیں تیار کی جا رہی ہیں چاہے وہ عرب جاہلیت جیسی سنگ دلانہ نہ ہوں مگر ان کا سبب اور بنیادی فلسفہ وہی ہے جس طرح وہ لوگ خدا کے بجائے اپنے کو رازق سمجھ بیٹھے تھے اسی طرح یہ اسکیمیں اور منصوبے بنانے والے بھی سمجھ رہے ہیں، ہمارے خیال میں حکومتوں کی سطح پر اس سلسلہ میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ قدرت کے حدود میں مداخلت اور نظام قدرت سے زور آزمائی ہے۔ حکومت کی اصل ذمہ داری یہ ہے کہ وہ وسائل معاش کو فروغ دے، اپنے ملک کے لوگوں کی حالت کو بہتر بنانے اور ان کا معیار زندگی بلند کرنے کے لئے بچت، احتیاط، اعتدال اور کفایت شعاری سے کام لے۔ فضول خرچی، اور اسراف سے خود بچے اور دوسروں کو بچائے، جنگی اسلحوں پر پانی کی طرح روپئے نہ بہائے، لوٹ کھسوٹ، رشوت اور چور بازاری کا سدباب کرے اور لوگوں کے جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ کرے۔ لیکن اس کی یہ منصوبہ بندی کہ ہم اتنی آمدنی اور پیداوار کریں گے اور اسی حساب سے بچوں کو پیدا کریں گے اور جب آبادی کی شرح اس سے بڑھے گی تو سائنسی تدبیروں سے اس کو روکیں گے بے کار کی باتیں ہیں جو اس کے دائرہ کار سے باہر اور قدرت کے حدود میں دخل اندازی ہے۔

اس طرح پہلے دور میں قتل اولاد کی جو بھونڈی صورت اختیار کی گئی تھی اسے موجودہ دور میں ایک مہذب

شکل دے دی گئی ہے لیکن دونوں کی روح یکساں ہے

اب اس معاملہ پر ذرا دوسرے انداز سے غور کیجئے۔ خدا نے دنیا کی ہر چیز کے جوڑے بنائے ہیں، کائنات کی کوئی چیز اکہری نہیں ہے:

ومن کل شئ خلقنا زوجین لعلکم تذکرون[1]

اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے بنائے تاکہ تم دھیان کرو۔

اور دوسری جگہ فرمایا:

سبحان الذی خلق الازواج کلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا یعلمون[2]

پاک ہے وہ ذات جس نے تمام جوڑوں کو پیدا فرمایا، ان چیزوں سے بھی جو زمین میں اگتے ہیں اور خود ان میں سے بھی اور اس چیز سے بھی جس کی خبر ان کو نہیں ہے

خود انسان کو بھی جوڑے کی صورت میں پیدا کیا:

وخلقناکم ازواجاً[3] ——————— اور ہم نے تم کو جوڑے پیدا کیا۔

یہ اصلاً تو خدا کی توحید و آخرت کی دلیل ہے جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔ یہاں یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ اشیائے کائنات کا اس طرح ہونا اس لئے بھی ہے کہ ایک کے وجود کے اندر جو نقص و کمی ہے اس کو دوسرا پورا کر دے، اسی قانون فطرت کے مطابق انسان کو دو مختلف جنسوں یعنی مرد اور عورت میں اس طرح تقسیم کر دیا ہے کہ ہر جنس دوسری جنس سے ملنے کی قدرتی طلب رکھتی ہے اور دونوں کے ملنے سے ازدواجی زندگی کی ایک کامل صورت پیدا ہوتی ہے:

فاطر السموات والارض جعل لکم من انفسکم ازواجا ومن الانعام ازواجاً[4]

آسمان و زمین کے پیدا کرنے والے نے تمہارے ہی اندر سے تمہارے لئے جوڑے بنائے اور چوپایوں سے جوڑے بنائے۔

---

[1] ذاریات، [2] یٰسٓ،

[3] نبا،

[4] انعام،

یہ اس لئے کہ دو ہستیوں کی رفاقت سے محبت اور سکون کا ماحول پیدا ہو اور دونوں کے اشتراک سے زندگی کی محنتیں اور مشقتیں، دشواریاں اور تلخیاں سہل اور گوارا ہو جائیں۔ فرمایا:

ومن آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها وجعل بینکم مودة ورحمة ان فی ذالک لآیٰت لقوم یتفکرون[۱]۔

اور اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ تمہارے لئے تمہاری ہی قسم سے عورتیں پیدا کیں تاکہ تم ان سے اطمینان وسکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت ورحمت رکھدی یقیناً اس میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو غور وفکر کرتے ہیں۔

پھر اسی ازدواجی زندگی سے اللہ نے توالد وتناسل کا سلسلہ قایم کیا، ایک طرف نسب کا رشتہ ہے جو انسان کو پچھلوں سے جوڑتا ہے، دوسری طرف صہر (دامادی) کا رشتہ ہے جو اسے آگے آنے والوں سے مربوط کر دیتا ہے۔ اسی طرح جو آدمی اکیلا تھا وہ ایک وسیع حلقہ ودائرہ میں شامل ہو جاتا ہے اور اس طرح رشتوں اور قرابتوں کا ایک طویل سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جس کی ہر کڑی دوسری کڑی سے جڑی ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وهو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا[۲]۔

اور وہی ذات ہے جس نے پانی سے انسان پیدا کیا پھر اس کے لئے نسبی اور سسرالی رشتے بنایا۔

پھر نسب وصہر کے اس رشتہ سے بے شمار افراد خاندان اور قبیلے وجود میں آتے ہیں:

واللہ جعل لکم من انفسکم ازواجا وجعل لکم من ازواجکم بنین وحفدة[۳]۔

اور اللہ تعالےٰ نے تمہارے واسطے تمہارے ہی قسم سے عورتیں پیدا کئے اور تمہارے لئے تمہاری بیویوں سے بیٹے اور پوتے دیئے۔

توالد وتناسل کا یہی سلسلہ دنیا کی آبادی کی کثرت ووسعت کا باعث بنتا ہے فرمایا:

یاایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا کثیرا ونساء[۴]۔

اے لوگو! ڈرو اپنے اس رب سے جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اس سے اس کے جوڑے بنایا اور ان دونوں سے بہت سے مرد وعورت پھیلا دیئے۔

---

[۱] روم ۲۱ [۲] فرقان ۵۴ [۳] نحل ۷۲ [۴] نساء ۱

کیا ان آیتوں سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دنیا کی رونق انسانوں سے ہے اسی لئے قرآن مجید افزائش نسل پر زور دیتا ہے اور نسل انسانی کی وسعت اور پھیلاؤ کا ذکر کرتا ہے، ان میں کہیں ان اندیشوں اور خطرات کا ذکر نہیں ہے جن کی وجہ سے اضافۂ آبادی کو روکنے کے لئے موجودہ دور کی حکومتیں اور افراد سرگرم عمل نظر آتے ہیں۔ میں اس موقع پر احادیث کا ذکر قصداً نہیں کر رہا ہوں کیوں کہ مضمون پھیل جائے گا۔

قرآن مجید نے ہماری توجہ بار بار اس حقیقت کی طرف مبذول کرائی ہے کہ یہ پوری کائنات انسان کے فائدہ اور استعمال کے لئے بنائی گئی ہے اور اسی کے ساتھ اس پر کچھ ذمہ داریاں بھی عائد کی گئی ہیں جن کو حقوق اللہ اور حقوق العباد کہا جاتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کو عبادات اور اخلاق و معاملات کہا جاتا ہے، قرآن مجید نے اس کی تعبیر ایمان و عمل صالح کے دو جامع اور بلیغ لفظوں سے کی ہے، ممکن ہے بعض لوگ ان حقوق و ذمہ داریوں کو ایک بوجھ تصور کریں اور ازدواجی زندگی اور نسب و صہر کے سلسلہ کو بھی ایک بندش اور زحمت خیال کریں۔ اس لئے وہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی فکر کریں۔ مگر یہ تصور و خیال قرآنی نقطۂ نظر کے خلاف ہے جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے یہاں قرآن کی اس وضاحت کا ذکر کرنا چاہتا ہوں کہ :

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا[۱] ـــــــ اللہ تعالےٰ کسی بھی شخص کو وسعت و طاقت کے بقدر ہی مکلف بناتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان پر جو ذمہ داریاں عائد کی گئی ہیں وہ اس کے حدِ وسعت و امکان سے باہر نہیں دین کے فرائض و احکام میں کوئی تنگی اور حرج نہیں ہے۔

وما جعل علیکم فی الدین من حرج[۲] ـــــ اور تمہارے اوپر دین میں کوئی حرج نہیں رکھا۔

آخر میں یہ عرض کرنا ہے کہ کوئی قاعدہ اور اصول استثناء سے خالی نہیں ہوتا اگر واقعی ناگزیر اسباب پیدا ہو جائیں جن میں برتھ کنٹرول ضروری ہو تو یہ ناگزیر اسباب اور مخصوص حالات اس کا جواز فراہم کر دیں گے مگر ہمارے خیال میں یہ ضرورت خاص خاص اشخاص ہی کے لئے ہوگی، اجتماعی طور پر ایسے حالات بہت کم پیش آئیں گے، لیکن اگر کسی وقت قومی مفاد کا یہ اقتضاء ہو تو اصحاب علم و نظر اس کو غور و فکر کا موضوع بنا سکتے ہیں۔ بعض صحابہ سے عزل کی جو صورت بیان کی جاتی ہے وہ بھی انفرادی نوعیت کا معاملہ ہے۔ قرآن مجید کی درج ذیل آیت سے بھی

---

۱ بقرہ ۲ حج

اس کی تائید ہوتی ہے :

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر[1]۔

اللہ تعالیٰ تمھارے ساتھ آسانی چاہتا ہے اور تمھارے ساتھ سختی نہیں چاہتا۔

رہا مرض اور بیماری کا اندیشہ تو اس کی وجہ سے انسداد حمل اور برتھ کنٹرول کے جواز میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ مریض کو قرآن نے جس طرح جنگ و جہاد میں شرکت سے معذور قرار دیا ہے اور ان کے لئے دوسرے احکام و فرائض میں تخفیف اور سہولت مہیا کر دی ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی انھیں سہولت دی جانی چاہئے۔

پھر اضطرار کی حالت میں جب مردار کھانے کی شریعت نے اجازت دی ہے تو اگر کوئی شخص خدا کی رزاقیت پر ایمان و اعتقاد رکھتے ہوئے اپنے خاص حالات اور ناگزیر مجبوریوں یا بیماری وغیرہ کی وجہ سے اگر فیملی پلاننگ کی موجودہ صورتوں کو اپناتا ہے تو اس کے لئے قرآن مجید کی رو سے کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

آخری بات یہ ہے کہ قرآن مجید نے انسان کی اخروی زندگی کو حقیقی اور اصلی بتایا ہے اور زخارف دنیوی پر ریجھنے کے بجائے آخرت کو مطمع نظر بنانے پر زور دیا ہے، مگر اس کے باوجود اس نے دنیا کی زندگی بھی اچھی، بہتر اور خوشگوار بنانے کی تائید کی ہے، ہم ہر نماز کے بعد یہ دعا کرتے ہیں :

ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ و فی الاٰخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔

اے ہمارے رب! ہم کو دنیا و آخرت دونوں میں اچھائی نصیب فرما، اور جہنم کی آگ سے ہماری حفاظت فرما۔

اس لئے ہم کو خدا کی مرضی اور خوشنودی کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کی دی ہوئی عقل و فہم، دل و دماغ اور اختراع و ایجاد کی ان گوناگوں صلاحیتوں سے جو ہماری فطرت میں ودیعت کی گئی ہیں کام لے کر دنیا کی زندگی کو بھی اچھی اور بہتر بنانے سے غافل نہیں رہنا چاہئے اگر کسی مرحلہ اور موڑ پر ضبط ولادت اس کے لئے ضروری ہو تو اس سے بھی کام لیا جا سکتا ہے مگر اللہ کی رزاقیت کا عقیدہ کسی حال میں کمزور نہیں ہونا چاہئے، بنیادی چیز نیت ہے یہ درست ہونی چاہئے۔ ہم اس کو سب سے مخفی رکھ سکتے ہیں مگر اللہ تو علیم بذات الصدور ہے اس سے ہماری کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔

ان اللہ لا یخفی علیہ شیء فی الارض ولا فی السماء — یقیناً اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے نہ زمین میں نہ آسمان میں۔

واٰخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

---

[1] بقرہ۔

ضبط تولید سے متعلق سوالات کے جوابات

از ——— خالد سیف اللہ رحمانی، صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

مستقل منع حمل

۱ منع حمل کی ایسی صورت جو مستقل طور پر قوت تولید کو ختم کردے، جس کے لئے ہمارے زمانہ میں مردوں کی نسبندی اور عورتوں کا آپریشن کیا جاتا ہے اصلاً حرام ہے، قدیم زمانہ میں اس کے لئے "اختصاء" کی صورت اختیار کی جاتی تھی، بعض صحابہ نے خود کو خصی کرنا چاہا تاکہ اپنا زیادہ سے زیادہ وقت عبادت کے لئے یکسو کرسکیں تو آپ نے منع فرمایا، حضرت سعد بن وقاصؓ سے مروی ہے کہ اگر حضور نے اس کی اجازت دی ہوتی تو ہم لوگ خصی ہوجاتے۔ رد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبتل ولو اذن له لاختصینا[1]

اسی بنا پر فقہاء نے بھی "اختصاء" کو حرام قرار دیا ہے۔ قاضی ابوالحسن ماوردی لکھتے ہیں:

ویمنع من خصاء الآدمیین والبهائم ویؤدب علیه[2]

حافظ ابن حجر نے نہ صرف "اختصاء" بلکہ ایسی ادویہ کے استعمال کو بھی حرام قرار دیا ہے اور اس پر اتفاق نقل کیا ہے جو قوت تولید کو ختم کردے

والحجة فیه انهم اتفقوا علی منع الجب والخصاء فیلحق بذالک ما فی معناه من التداوی بالقطع اصلاً[3]

---

[1] بخاری ومسلم عن سعد بن وقاص

[2] الاحکام السلطانیه [3] فتح الباری ۹/۹۱

فقہاء شوافع میں علامہ بجیری نے بھی مستقل طور پر قوت تولید کو ختم کرنے کو حرام قرار دیا ہے اور مستقل اور عارضی مانع حمل میں فرق کیا ہے:

یحرم استعمال ما یقطع الحبل من اصلہ اما ما یبطئ الحمل مدۃ ولا یقطعہ فلا یحرم بل ان کان لعذر کتربیۃ ولد لم یکرہ والا کرہ۔[1]

ایسی چیز کا استعمال حرام ہے جو صلاحیت حمل کو بالکل ختم کردے، ہاں ایسی چیز جو قوتِ حمل کو بالکل ختم تو نہ کرے مگر عارضی طور پر روک دے حرام نہیں ہوگا بلکہ اگر کسی عذر مثلاً بچوں کی تربیت و پرورش کی غرض سے ہے تو مکروہ بھی نہیں، ورنہ یہ صورت بھی مکروہ ہوگی۔

مفسرین کی آراء کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس "تغییر خلق" کے زمرہ میں ہے جس سے قرآن مجید نے منع کیا ہے اور اس کو ایک شیطانی عمل قرار دیا ہے۔[2] مفسرین کی آراء سے مجموعی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کسی چیز میں بھی ایسی تبدیلی جس سے اس کی تخلیق کا اصل مقصود فوت ہوجاتا ہو یا اس سے ایسا کام لینا جو اس کے فطری تقاضوں کے خلاف ہو "تغییر خلق" ہے۔ اب ظاہر ہے کہ نسبندی اور آپریشن کے ذریعہ ان مقاصد کی جان ہی کردہ جاتی ہے جو مرد و عورت میں اعضاء تناسل کا رمز ہیں اور جس کی طرف قرآن نے "فأتوا حرثکم" کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے تغییر خلق کی اس تشریح اور نسبندی و آپریشن پر اس کے انطباق کو اور بھی بے غبار کردیا ہے، فرماتے ہیں:

وکان اعظم اسباب النسل .... هو شهوة الفرج فانها کا لمسلط علیهم منهم یقهرهم علی ابتغاء النسل اشاء وا او ابوا فی جریان الرسم باتیان الغلمان ووطئ النساء فی ادبارهن تغییر خلق الله حیث منع المسلط علی شئ من انضائه الی ما تصدله .... وکذالک جریان الرسم بقطع اعضاء النسل واستعمال الادویة القامعة للباءة والتبتل وغیرها تغییر لخلق الله واهمال لطلب النسل۔[3]

---

[1] حاشیۃ الخطیب علی الدناع علی متن الشجاع ۴/۴۰

[2] النساء - ۱۱۹۔

[3] حجۃ اللہ البالغۃ ۲/۱۲۳

توالد وتناسل کا ایک بڑا سبب جنسی خواہش ہے گویا انسان پر مسلط ہے جو ان کو طلب اولاد پر مجبور کرتی ہے چاہے انسان اولاد چاہے یا نہ چاہے، اغلام بازی اور عورت سے غیر فطری طریقہ پر جنسی خواہش کی تکمیل تخلیق خداوندی میں تغییر ہے کہ اس طرح اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو جس مقصود کی انجام دہی پر مامور کیا تھا، وہ اس کو اس سے باز رکھتا ہے ...... اعضاء نسل کو کاٹ دینے، قوت باہ کو ختم کردینے والی ادویہ کے استعمال اور تجرد کی زندگی وغیرہ کی رسم چل پڑنے میں بھی اسی طرح اللہ کی تخلیق میں تغیر اور طلب نسل کے مقصود کو معطل کردینا ہے۔

چنانچہ فقہی کتابوں میں بہ کثرت اس کی تصریحات موجود ہیں کہ "قوت تولید" کو ضائع کردینا تعزیری جرم ہے اور اس کا وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو کسی کی جان ہلاک کردینے کا ہے۔ فقہاء احناف میں صاحب ہدایہ کا بیان ہے:

ومن ضرب صلب غيره فانقطع ماءه تجب الدية لتفويت جنس المنفعة[1]

جو کسی کی پشت پر اس طرح مارے کہ اس کا مادہ منویہ جاتا رہے، تو ایک خاص نوعیت کی منفعت کے فوت ہوجانے کی وجہ سے دیت واجب ہوگی۔

شیخ احمد علیش مالکی لکھتے ہیں:

قال في المختصر والدية في العقل او السمع او البصر او النطق او الصوت او الذوق او قوة الجماع او نسله[2]

عقل، سماعت، بصارت، گویائی، آواز، ذائقہ، تولید یا جماع کی قوت وصلاحیت ضائع کردینے میں دیت واجب ہے۔

ابن حجر مکی شافعی نے بھی مرد وعورت میں سے کسی کی قوتِ تولید ختم کرنے کو موجب دیت قرار دیا ہے[3]، یہی بات شرف الدین موسیٰ حنبلی نے لکھی ہے[4]۔ اور یہی رائے ابن حزم نے ظاہر کی ہے[5] ——— اور خلق اللہ میں

---

[1] الهداية، كتاب الديات [2] فتح العلى المالك ٢/٢٩٠

[3] نهاية المحتاج ٤/٣١٢ [4] الاقناع ٤/٢٢٨

[5] المحلى

جس نوعیت کا تغیر دوسروں کے لئے جائز نہیں خود اس شخص کے لئے بھی جائز نہیں، کہ جس طرح قتل غیر حرام ہے، خودکشی بھی حرام ہے اور فتاویٰ عالمگیری کا بیان ہے کہ قتل نفس کی حرمت قتل غیر سے بڑھ کر ہے۔[1]

البتہ اگر زوجین میں سے کوئی کسی ایسے موذی اور شدید مرض میں مبتلا ہوں کہ ڈاکٹروں کی رائے کے مطابق ان کی اولاد میں اس مرض کے متعدی ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو، جیسے جذام اور جنون وغیرہ اور عارضی موانع حمل کے استعمال کے باوجود استقرار حمل کا احتمال رہتا ہو یا عارضی موانع کا استعمال طبی اعتبار سے مضر ہو، یا دماغی عدم توازن کی وجہ سے وہ عارضی موانع کے استعمال کے لائق نہ ہو اور اگر وہ صاحب اولاد ہو جائے تو کوئی ایسا رشتہ دار بھی موجود نہ ہو جو بچہ کی پرورش کر سکے، ان حالات میں " الضرورات تبيح المحذورات " کے تحت اس کی اجازت دی جا سکتی ہے، اس لئے کہ جیسا کہ آگے مذکور ہو گا، فقہاء نے ضرورۃً " اسقاط حمل " کی اجازت دی ہے اور حمل کو وجود میں آنے سے روک دینا بہرحال اس حمل کو ضائع کرنے سے کمتر ہے جو وجود میں آچکا ہے

نفخ روح کے بعد اسقاط

۲ــــ اسقاط حمل، کے مسئلہ پر غور کرنے کے لئے ہمیں اس کے دو مرحلوں پر غور کرنا چاہئے۔ ایک صورت یہ ہے کہ حمل میں جان پیدا ہو چکی ہے، حدیث کے مطابق استقرار حمل کے چار ماہ یعنی ۱۲۰ دن بعد روح پیدا ہوتی ہے، غالباً " علم الجنين " کے جدید ماہرین بھی اس کی تائید کرتے ہیں، روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے۔ احمد علیش مالکی فرماتے ہیں:

والتسبب فی اسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم اجماعاً وهو من قتل النفس[2]

اور فتاویٰ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ میں ہے:

اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمين وهو من الوأد الذی قال تعالیٰ فيه وإذا الموؤدة سئلت بأی ذنب قتلت[3]

---

[1] فتاوىٰ عالمگیری ۱۱۵/۴ ط دیوبند

[2] فتح العلی المالک ۱/۳۹۹

[3] ج ۳۴ ص ۲۱۶

البتہ اگر بچہ بطن مادر میں زندہ ہو اور اس کے اسقاط کے بغیر ماں کی زندگی بچانا ممکن نہ ہو تو اس وقت اسقاط کی اجازت ہونی چاہیئے۔ اس لئے کہ ان دو ضرر میں سے ماں کی موت ضرر اعلیٰ ہے اور بچہ کی موت ضرر اہون نیز ماں کا زندہ وجود مشاہد و معائن ہے اور بچہ کا مظنون، جیسا کہ فقہاء نے استحساناً ان مسلمانوں کو قتل کرنے کی اجازت دی ہے، جسے کفار اپنے لشکر کے آگے ڈھال بنائے رہیں کہ مملکت اسلامیہ کا اہل اسلام کے ہاتھ سے نکل جانا چند مسلمانوں کی موت کے مقابلہ بڑا ضرر ہے ——— یہاں ان عبارتوں سے شبہ ہو سکتا ہے جن میں ایک شخص کی جان لے کر دوسرے کی جان بچانے کو فقہاء نے منع کیا ہے مثلاً ابن نجیم کی یہ عبارت کہ ——— لان احیاء نفس بقتل نفس اخریٰ لم یرد فی الشرع[1] یا شرح السیر الکبیر کی یہ عبارت کہ ——— ان المسلم لایحل لہ ان یقی روحہ بروح من ھو مثلہ فی الحرمۃ ، مگر اس امر کو ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں زندگیاں اور دونوں وجود ایک درجہ کے ہوں، جو شخص دنیا میں آچکا ہے وہ تمام احکام میں زندہ شمار کیا جائے گا، جب کہ "جنین" کو بعض احکام میں "موجود" ہی نہیں مانا گیا ہے ، یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شوہر نے بیوی کے حمل کے صحیح النسب ہونے سے انکار کر دیا تو نسب کی نفی نہیں ہوگی اور صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عورت کے بطن میں "جنین" کا وجود یقینی نہیں ہے[2] پس زیر بحث مسئلہ میں اسقاط کو درست ہونا چاہیئے کہ ماں کی زندگی جس قدر یقینی ہے، جنین کی زندگی اس طرح یقینی نہیں ہے۔ علامہ شامی نے ایک مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے جو بات لکھی ہے اس سے فی الجملہ اس کی تائید ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں :

ان الحامل اذا ماتت وولدھا حی یتحرک شق بطنھا من الایسر ویخرج ولدھا ولو ماتت الولد فی بطنھا وھی حیۃ وخیف علی الام قطع واخرج بخلاف مالو کان حیا لان موت الام بہ موھوم فلا یجوز قتل آدمی حی لامر موھوم۔[3]

حاملہ کی موت ہو جائے اور جنین زندہ ہو اور اندرون حمل حرکت کرتا ہو تو بائیں طرف سے حاملہ کا پیٹ شق

---

[1] البحر الرائق ۸/۲۵
[2] ھدایہ باب اللعان
[3] رد المحتار ۱/۶۶۲

کیا جائے گا اور جنین کو نکالا جائے گا۔ اور اگر بچہ کی موت واقع ہو گئی اور حاملہ زندہ ہو اور مردہ جنین کے رحم میں چھوڑ دیئے جانے پر حاملہ کی موت کا اندیشہ ہو تو جنین کو کاٹ کر نکال لیا جائے گا۔ اس کے برخلاف جنین بھی زندہ ہو تو اس کو کاٹ کر نکالنا جائز نہیں، اس لئے کہ جنین کو باقی رکھنے کی وجہ سے حاملہ کی موت موہوم ہے۔ اور محض ایک امر موہوم کی بنا پر زندہ آدمی کا قتل جائز نہیں۔

یہاں یہ نکتہ قابل لحاظ ہے کہ علامہ شامی کے نزدیک جنین کا اسقاط اس لئے نہیں کیا جائے گا کہ ماں کی موت "امر موہوم" ہے اور محض ایک امر موہوم کی بنا پر قتل نفس جائز نہیں، لہٰذا اگر حاذق اطباء اس بات کا غالب گمان ظاہر کرتے ہوں کہ اسقاط نہ کیا جائے تو عورت کی موت واقع ہو جائے گی تو ایسی صورت میں اسقاط کو درست ہونا چاہئے، کیوں کہ فقہاء کی عبارات میں منطوق کے ساتھ "مفہوم" بھی معتبر مانا گیا ہے۔

نفخ روح سے قبل اسقاط

۲ــــ نفخ روح سے پہلے اسقاط حمل کے متعلق بعض فقہاء کی عبارتوں سے شبہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو مطلقاً جائز اور درست سمجھتے ہیں، اس طرح کی تحریریں احناف، شوافع اور حنابلہ تینوں ہی کے یہاں موجود ہیں، البتہ مالکیہ اور شوافع میں امام غزالی نے نفخ روح سے پہلے بھی اسقاط حمل کو مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے[1]۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ احناف، شوافع اور حنابلہ کے ہاں بھی یہ جواز اس صورت میں ہے جب کوئی عذر درپیش ہو، بلا عذر اسقاط ممنوع اور گناہ کا باعث ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی کہتے ہیں :

لا یخفی انها تأثم اثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها۔[2]

یہ بات ظاہر ہے کہ اگر اس کی تخلیق ظاہر ہو جائے اور عورت کے کسی فعل کی وجہ سے اس کی موت ہو تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔

اعضاء کے ظہور سے پہلے اور استقرار حمل کے بعد بھی اسقاط جائز نہیں :

انه یکره فان الماء بعد ما وقع فی الرحم مآله الحیاة فیکون له حکم الحیاة کما فی بیضة صید الحرم۔[3]

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الفقه الاسلامی وادلته ۳/۵۵۶-۵۵۸ (للدکتور وهبة الزحیلی) [2] رد المحتار ۵/۵۱۹ [3] حوالہ سابق ۲/۵۵۲

اعضاء کے ظہور سے پہلے بھی اسقاط مکروہ ہے کیوں کہ مادۂ منویہ کے رحم میں جانے کے بعد اب اس کا آل حیات اور زندگی ہے لہٰذا وہ زندہ وجود کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ حرم کے شکار کے انڈے کا حکم ہے۔

فقہاء مالکیہ تو اس باب میں سخت گیر ہیں ہی، الشرح الکبیر للدردیر میں ہے:

لا یجوز اخراج المنی المتکون فی الرحم ولو قبل الاربعین یوماً واذا نفخت فیہ الروح حرم اجماعاً۔[۱]

منی جو رحم میں پہونچ چکی ہو اس کا نکالنا، گو چالیس دنوں کے قبل ہی ہو، جائز نہیں، اور جب جنین میں روح پیدا ہوجائے تب تو بالاجماع حرام ہے۔

احمد علیش مالکی کہتے ہیں:

لا یجوز استعمال دواء لمنع الحمل واذا امسک الرحم المنی فلا یجوز للزوجین ولا حدھما ولا للسید التسبب فی اسقاطہ قبل الخلق علی المشھور۔[۲]

منع حمل کی غرض سے دوا کا استعمال جائز نہیں، رحم جب منی کو روک لے تو زوجین یا ان میں سے کسی ایک یا آقا کے لئے اعضاء کی تخلیق سے پہلے بھی اسقاط کا ذریعہ اختیار کرنا قول مشہور کے مطابق جائز نہیں۔

شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام شافعی نے مانع حمل ادویہ کے استعمال کو منع کیا ہے[۳]، تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک اسقاط حمل بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ تاہم اس میں شبہ نہیں کہ شوافع کے ہاں اس مسئلہ میں اتفاق رائے نہیں ہے اور بعض شوافع نے "نفخ روح" سے پہلے اسقاط کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے۔ ابن حجر مکی کہتے ہیں:

انھم اختلفوا فی جواز التسبب فی القاء النطفۃ بعد استقرارھا فی الرحم وان ابا اسحاق المروزی یجوز القاء النطفۃ والعلقۃ ونقل عن الغزالی انہ اورد فی بحث العزل ما یدل علی تحریمہ وقال انہ الاوجہ لانہ بعد الاستقرار آئلۃ للخلق۔[۴]

---

[۱] ۲/۲٦٦ [۲] فتح العلی المالک ۱/۳۹۹

[۳] فتح العلی المالک ۱/۳۹۹

[۴] نہایۃ المحتاج ٦/۱۷۹

رحم میں استقرار کے بعد نطفہ کے اخراج کی تدبیر کرنے کے متعلق فقہا کا اختلاف ہے۔ امام مروزی نطفہ اور علقہ (بستہ خون) کے اسقاط کو جائز قرار دیتے ہیں، امام غزالی سے نقل کیا گیا ہے کہ انھوں نے عزل کی بحث میں ایسی دلیل ذکر کی ہے جو اس کی حرمت پر دال ہے اور اسی کو زیادہ درست قول قرار دیا ہے، اس لئے کہ نطفہ رحم میں استقرار کے بعد تخلیق کے لائق ہو چکا ہے۔

علامہ شرف الدین موسیٰ حنبلی نے بھی مطلقاً (نفخ روح سے پہلے اور بعد کی تفریق کے بغیر) اسقاط حمل کو تعزیری جرم شمار کیا ہے[1]۔ یہی بات ابن قدامہ نے بھی لکھی ہے[2]۔ ابن حزم نے چار ماہ کے بعد اسقاط پر "غرہ" کے ساتھ کفارہ بھی واجب قرار دیا ہے اور اس سے پہلے صرف غرہ[3]۔ ابن حزم نے ابراہیم نخعی سے بھی نقل کیا ہے کہ عورت جسم میں کوئی شئی داخل کر کے یا کسی دوا کا استعمال کر کے اسقاط کرلے تو غرہ کے ساتھ کفارۂ قتل بھی ادا کرے[4]۔

پس یہ بات قریب قریب بے غبار ہے کہ نفخ روح سے قبل بھی اسقاط حمل جائز نہیں، البتہ کسی ایسے عذر کی بنا پر جو عند الشرع معتبر ہے، اسقاط حمل جائز ہوگا۔ اور ظہیریہ اور عالمگیری وغیرہ میں جہاں مطلقاً اسقاط حمل کا جواز مذکور ہے، وہاں حالت عذر ہی میں اسقاط حمل مراد ہے ——— کس قسم کے اعذار میں اسقاط حمل کی اجازت ہے، اس کا اندازہ ان جزئیات سے ہوتا ہے جو کتب فقہ میں موجود ہیں، مثلاً عالمگیری میں ہے:

امرأة مرضعة ظهر بها حبل وانقطع لبنها وتخاف على ولدها الهلاك وليس لاب هذا الولد سعة حتى استأجر الظئر يباح لها ان تعالج فى استنزال الدم مادام نطفة او مضغة او علقة[5]

دودھ پلانے والی عورت کو حمل ظاہر ہوا اور دودھ بند ہو گیا اور بچہ پر ہلاکت کا اندیشہ ہوا اور بچہ کے باپ کے اندر اس کی استطاعت نہ ہو کہ دودھ پلانے والی عورت کو رکھ سکے تو جب تک نطفہ، بستہ خون یا گوشت کی شکل میں ہے، اس کے اسقاط کے لئے دوا کا استعمال مباح ہوگا

---

[1] الاقناع ۴/۲۹، [2] المغنی ۸/۸۱۵

[3] المحلی ۱۱/۳۰، [4] حوالہ سابق، ص ۲۹

[5] ۱۱۲/۴، طبع دیوبند

یہ اعذار دو طرح کے ہو سکتے ہیں، ایک وہ جن کا تعلق خود جنین سے ہو مثلاً اس میں خلقی نقص، جسمانی اعتبار سے عدم اعتدال یا خطرناک موروثی امراض کا وجود، ان اعذار کی بنا پر اسقاط کی اجازت دی جا سکتی ہے اس لئے کہ جب "استبانت خلق" سے پہلے بعض شرائط کے ساتھ اس مقصد کے لئے بھی اسقاط کی اجازت دی ہے کہ زیر پرورش بچہ کی رضاعت متاثر نہ ہو اور زیر بحث صورت میں خود پیدا ہونے والے بچہ کو پیدائش کے بعد جس ضرر کا قوی اندیشہ ہے وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے رضاعت والے ضرر سے بڑھ کر ہے، اس لئے ان صورتوں میں بدرجۂ اولیٰ اسقاط جائز ہونا چاہئے، نفخ روح کے بعد کی حالت پر اس حالت کو قیاس نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ کسی موجود شئی کو فنا کر دینا اور کسی غیر موجود چیز کو وجود میں نہ آنے دینا، ان دونوں میں جیسا کہ واضح ہے، بڑا فرق ہے۔

دوسرے قسم کے اعذار وہ ہیں جن کا تعلق ماں سے ہو، مثلاً ماں کی جان کو خطرہ ہو، دماغی توازن متاثر ہونے کا اندیشہ ہو جسمانی یا دماغی طور پر معذور ہونے کی وجہ سے بچہ کی پرورش کرنے کی اہل نہ ہو اور دوسرے رشتہ دار بھی نہ ہوں جن سے توقع ہو کہ وہ اس بچہ کی پرورش کریں گے، زنا بالجبر سے حاملہ ہو گئی ہو، ان تمام صورتوں میں نفخ روح سے پہلے اسقاط جائز ہوگا، کیوں کہ فقہاء نے اس سے کمتر درجہ کے اعذار پر بھی اسقاط کی اجازت دی ہے۔ البتہ اگر ماں باپ یوں ہی اولاد نہ چاہیں اور اس غرض کے لئے اسقاط کرائیں یا ماں کی عام صحت پر اثر پڑنے کا اندیشہ ہو لیکن کسی غیر معمولی مرض کا امکان نہ ہو، تو ایسی صورتوں میں نفخ روح سے قبل بھی اسقاط حمل درست نظر نہیں آتا۔

۴ — مانع حمل ادویہ

عارضی منع حمل کی یہ صورت کہ ایسی ادویہ استعمال کی جائیں کہ مرد کا مادۂ منویہ عورت کے جسم کے داخلی حصہ میں پہونچ جائے لیکن تولید کے لائق باقی نہ رہے، بھی بلا عذر جائز نہیں، اس سلسلہ میں مختلف مکاتب فقہ کے مشاہیر کی چند عبارتیں نقل کی جاتی ہیں، جن سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے۔ شمس الائمہ سرخسی حنفی فرماتے ہیں:

ثم الماء فی الرحم مالم یفسد فھو معد للحیاۃ فیجعل کالحی فی ایجاب ذالک الضمان باتلافہ کما یجعل بیض الصید فی حق المحرم کالصید فی ایجاب الجزاء علیہ بکسرہ۔

مادہ منویہ رحم میں جب تک فاسد نہ ہو اس وقت تک زندگی قبول کرنے کا اہل ہوتا ہے لہٰذا اس کو ہلاک کرنے پر تاوان واجب کئے جانے کے مسئلہ میں زندہ وجود کی طرح ہے، جیساکہ محرم شکار کا انڈا پھوڑ دے تو وہ جزا واجب ہونے کے حق میں خود شکار کے درجہ میں ہے۔

شیخ احمد علیش مالکی لکھتے ہیں:

لایجوز استعمال دواء لمنع الحمل واذا امسک الرحم المنی فلایجوز للزوجین ولااحدهما ولا للسید التسبب فی اسقاطه قبل الخلق علی المشهور[۲]

منع حمل کے لئے دوا کا استعمال جائز نہیں، اور جب رحم منی کو قبول کرلے تو زوجین یا ان میں سے ایک یا آقا کے لئے اعضاء کی تخلیق سے پہلے بھی قول مشہور کے مطابق اسقاط کی تدبیر کرنا جائز نہیں۔

ابن عربی مالکی کا بیان ہے:

واما استخراج ماحصل من الماء فی الرحم فمذهب الجمهور منعه مطلقاً[۳]

رحم میں حاصل ہونے والے مادہ منویہ کا نکال دینا، جمہور کی رائے میں علی الاطلاق ممنوع ہے۔

امام ابوحامد غزالی شافعی نے لکھا ہے:

واول مراتب الوجودات تقع النطفة فی الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وافساد ذالک جناية[۴]

وجود کا پہلا مرحلہ ہے کہ نطفہ رحم میں داخل ہو کر عورت کے بیضہ کے ساتھ چپک جاتا ہے، اور زندگی قبول کرنے کی اس میں استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اس کو بگاڑنا جرم ہے۔

تاہم عذر کی بنا پر ——— جن کا ذکر آگے آئے گا ——— عارضی طور پر منع حمل کی تدبیر درست ہوگی۔

علامہ بجیری شافعی فرماتے ہیں:

يحرم استعمال ما يقطع الحبل من اصله اما ما يبطئ الحمل مدة ولايقطعه فلا يحرم بل ان كان لعذر كتربية ولد لم يكره والاكره[۵]

---

[۱] المبسوط ۲۶/۸۰ [۲] فتح العلی المالک ۱/۳۹۹

[۳] حوالہ سابق [۴] احیاء علوم الدین ۲/۵۳ [۵] حاشیۃ الخطیب علی الاقناع ۳/۳۰

وہ عمل جو حاملہ ہونے کی اصل استعداد کو ختم کردے حرام ہے البتہ ایک مدت کے لئے حمل کو موخر کرنیوالا عمل، جو اصل صلاحیت کو ختم نہ کرے، حرام نہیں، بلکہ اگر عذر کی وجہ سے ہو جیسے اولاد کی پرورش تو کروہ بھی نہیں، ورنہ مکروہ ہوگا۔

مانع حمل خارجی ذرائع

۵۔۔۔۔ عارضی منع حمل کے لئے مرد کا نرودھ استعمال کرنا یا عورت کے رحم پر کوئی غلاف چڑھا دینا بالکل اسی طرح ہے جیسا کہ اوائل اسلام میں "عزل" کا ذکر ملتا ہے، عزل کی اباحت اور کراہت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اکثر شروح حدیث میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ تاہم اکثر صحابہ اور سلف صالحین اس کو مکروہ ہی سمجھتے تھے[۱]۔ احناف کی طرف منسوب ہے کہ وہ اس کو بلا کراہت مباح سمجھتے ہیں لیکن ابن ہمام کا بیان ہے کہ مشائخ احناف میں بھی بعض اس کی کراہت کے قائل ہیں۔ فی بعض اجوبة المشائخ الکراهة وفی بعضها عدمها۔ مشہور حنفی محدث ملا علی قاری نے عزل کے متعلق حدیث کے اس فقرہ "ذالک الواد الخفی" کی توجیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

ذالک یدل علی کراهة العزل بل یدل علی الکراهة[۲]

حقیقت یہ ہے کہ احادیث کے لب و لہجہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

نرودھ کا عزل کے حکم میں ہونا تو واضح ہے، لوپ بھی اسی حکم میں ہے۔ اسی لئے فقہاء نے مرد کے عزل کرنے کے درست ہونے کو جس طرح عورت کی رضامندی پر مشروط رکھا ہے اسی طرح عورت کے فم رحم کسی طرح بند کرنے کو مرد کی رضامندی پر مشروط کیا ہے

یجوز للمرأة ان تسد فم الرحم منها من وصول ماء الرجل الیه لاجل منع الحمل و اشترط صاحب البحر لذالک اذن الزوج[۳]۔

---

[۱] دیکھئے المحلی ۱۱/۱۲-۳۹۱، مصنف ابن ابی شیبہ ۴/۲۲

[۲] مرقاۃ المفاتیح ۳/۴۴۱

[۳] رد المحتار ۲/۴۱۲

اور غور کیا جائے تو مقام مخصوص پر مانع حمل دواؤں کا لگانا بھی اسی حکم میں ہے، اس لئے کہ عزل اور لوپ کے استعمال سے مادہ منویہ عورت کے رحم میں داخل ہی نہیں ہو پاتا اور اس قسم کی ادویہ کے استعمال سے بھی مرد کے مادۂ منویہ کے تولیدی جراثیم مر جاتے ہیں اور عورت کے رحم تک پہونچ نہیں سکتے۔

پس چوں کہ عزل مکروہ ہے، اس لئے بلا عذر منع حمل کے ان ذرائع کا استعمال بھی مکروہ ہے، اس سلسلہ میں بعض اعذار خاص طور پر قابل ذکر ہیں، مثلاً:

ماں کے لئے ہلاکت کا خطرہ ہو، ماں کی دماغی صحت یا جسمانی معذوری یا کسی اور شدید مرض کا اندیشہ ہو، ماں بچہ کی پرورش کے لائق نہ ہو اور کوئی متبادل نظم نہ ہو، بچہ کے شدید امراض میں ابتلاء کا امکان ہو، دو بچوں کے درمیان مناسب فاصلہ رکھنا مقصود ہو، یہ اور اس طرح کے اعذار ہیں کہ ان کی وجہ سے ایسے عارضی موانع کا استعمال درست ہے، اس لئے کہ فقہاء نے اس سے کمتر امر مثلاً بچوں سے متوقع نافرمانی اور بدسلوکی کے خوف سے بھی عزل کی اجازت دی ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

رجل عزل عن امرأته بغير اذنها يخاف من الولد السوء فى هذا الزمان فظاهر جواب الكتاب ان لا يسعه وذكر ههنا يسعه لسوء الزمان[1]۔

"چھوٹا خاندان" رکھنے کے لئے اس کا استعمال درست نہیں کہ "تزوجوا الودود الولود" حدیث کے خلاف ہے، سماجی دلچسپی کے لئے سلسلۂ تولید پر تحدید بھی صحیح نہیں اور یہ اسلام کے منشاء اور صنف نازک کے فرائض مادری کے خلاف ہے۔ حسن و جمال کے تحفظ کے لئے لوگوں نے اس کو جائز رکھا ہے، مگر جذبۂ حسن آرائی کو عورت کے فطری فرائض پر تفوق دیدینا بھی صحیح نظر نہیں آتا، اس لئے یہ اعذار عند الشرع ناقابل اعتبار ہیں ہاں اگر اپنے خصوصی حالات کی وجہ سے ضروریات زندگی کی تکمیل کے لئے عورت کسب معاش پر مجبور ہو تو اس کے لئے اجازت دی جا سکتی ہے۔ اسی طرح اقتصادی نقطۂ نظر سے اس وقت جو تحریک تحدید نسل کی چل رہی ہے وہ بے شک "جاہلیت قدیمہ" کی صدائے بازگشت ہے اور "لا تقتلوا اولادکم خشية املاق" کے تحت ناجائز ہے، کیوں کہ آیت کریمہ میں صرف "قتل اولاد" ہی کی ممانعت نہیں ہے بلکہ "خشية املاق" کے تصور کو مذموم قرار دیا گیا ہے:

---

[1] عالمگیری ۴/۱۱۲

هذا ذم لعلة الامتناع لا لاصل الترك۔[1]

ہاں البتہ اس بات پر غور کیا جا سکتا ہے کہ کسی شخص کو انفرادی طور پر اس کے کمزور معاشی حالات کی وجہ سے اس کی اجازت دی جا سکتی ہے، جب کہ عزل کی کراہت فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے اور بعض فقہاء نے "استقرار فی الرحم" سے پہلے مادہ منویہ کے ضیاع میں کوئی حرج نہیں سمجھا ہے مثلاً امام قرطبی کہتے ہیں استقرار فی الرحم سے قبل مادہ منویہ سے کوئی حکم ہی متعلق نہیں ہے۔

ان النطفة لایتعلق بها حکم اذا القتها المرأة قبل ان تستقر فی الرحم۔[2]

۶۔ فطری طریقہ

"عارضی منع حمل" کی یہ صورت کہ اس کے لئے کسی فعل کا ارتکاب نہیں کیا جائے بلکہ ان مخصوص ایام میں مجامعت سے باز رہا جائے جن میں طبی تحقیق کے مطابق استقرار کا زیادہ امکان ہو، فی نفسہٖ جائز ہے ــــــ البتہ کسی عمل میں قباحت دو اسباب سے آیا کرتی ہے، یا تو اس لئے کہ خود وہ فعل مذموم اور منشاء شریعت کے خلاف ہو، یا اس لئے کہ اس کا محرک مذموم قصد و ارادہ بن رہا ہو، اسی کو حدیث میں "انما الاعمال بالنیات" سے تعبیر فرمایا گیا ہے اور فقہاء نے اسی سے "الامور بمقاصدها" کا قاعدہ مستنبط کیا ہے، زیر بحث صورت میں بھی اگر ایسی نیت ہو جو منشاء شریعت کے خلاف نہ ہو، تو مضائقہ نہیں اور ایسی نیت ہو جس کو شریعت کا مزاج قبول نہ کرتا ہو، جن میں سے بعض کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، تو مکروہ ہوگا۔

ضبط تولید میں تعاون

۷ ــــ "منع حمل" کی جو صورتیں جائز نہیں، مسلمان ڈاکٹروں کے لئے ان میں تعاون کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعانت علی المعصیۃ کی ممانعت فقہاء کے نزدیک مسلّم ہے۔ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

ولو أجر نفسه من ذمی لیعصر له نبتخذ خمرا یکره۔[3]

---

[1] احیاء علوم الدین ۲/۱۲

[2] الجامع لاحکام القرآن ۱۲/۸ بحوالہ: الجنین [3] خلاصۃ الفتاوی ۳/۳۴۶

اور اس معاملہ میں مسلمان اور کافر کے درمیان تفریق صحیح نظر نہیں آتی، اس لئے کہ تعاون علی المعصیۃ خود کافروں کے ساتھ درست نہیں، گو ان کے دین میں اس کی اجازت ہو۔ فقہاء نے لکھا ہے:

رجل لہ اب ذمی او امرأۃ ذمیۃ لیس لہ ان یقودہ الی البیعۃ ولہ ان یقودہ من البیعۃ الی منزلہ لان الذھاب الی البیعۃ معصیۃ والی المنزل لا۔[1]

چنانچہ فقہاء نے جہاں اختصاء سے منع کیا ہے وہاں مطلقاً بنی آدم کے اختصاء کو منع کیا ہے اور اس میں کافر و مسلم کا کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

عالمگیری میں ہے:

اختصاء بنی آدم حرام۔[2]

---

[1] حوالۂ سابق ۳۴۷

[2] ج ۴، ص ۳۲۸۔

مانع حمل تدابیر کا شرعی حکم

از ——— مولانا جمیل احمد نذیری، جامعہ عربیہ احیاء العلوم، مبارکپور، اعظم گڈھ

عارضی منع حمل تدابیر ——— جواز کی صورتیں

عارضی منع حمل تدابیر مثلاً نرودھ، لوپ، دوا یا مرہم کے استعمال کی درج ذیل صورتوں میں گنجائش ہے۔

ا ——— دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ دینے کے لئے تاکہ ہر بچے کو ماں کی طرف سے پوری توجہ اور نگہداشت مل سکے، مثلاً پہلا بچہ ایام رضاعت میں ہے اور استقرار حمل ہو گیا تو اس بچے کے لئے ماں کا دودھ مضر ثابت ہوگا، جس سے فطری طور پر اس کے بدن و مزاج میں ضعف و کمزوری پیدا ہو سکتی ہے۔

عن اسماء بنت يزيد قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تقتلوا اولادكم سرا فان الغيل يدرك الفارس فيد عثره عن فرسه۔[1]

اس حدیث کی شرح میں ملا علی قاری لکھتے ہیں:

توضيحه ان المرأة اذا جومعت وحملت فسد لبنها واذا اغتذى به الطفل بقى سوء اثره بدنه وافسد مزاجه الخ۔[2]

اس کے علاوہ دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ نہ ہونے کی صورت میں ماں کی توجہ اور نگہداشت دونوں میں تقسیم ہو جانے کی وجہ سے کسی کی طرف کامل طور پر نہ ہو سکے گی۔ اور ماں کی جانب سے بھرپور نگہداشت

---

[1] رواہ ابوداؤد، مشکوٰۃ ۲/۲۷۶

[2] مرقاۃ المفاتیح ۳/۳۴۳

نہ ہونے کی وجہ سے اس کا بہت امکان ہے کہ دودھ پینے والے بچوں کی صحت متأثر ہوجائے اور ایام طفولیت ورضاعت کا ضعف آخر عمر تک باقی رہ جائے جس کی طرف حدیث مذکور میں اشارہ موجود ہے۔

۲ـــــ بچے کی پیدائش ماں کی جسمانی صحت، دماغی صحت یا اس کی زندگی کے لئے خطرناک ہو[1] اور خطرہ واقعی اور ظن غالب کے درجہ میں ہو، محض معمولی یا موہوم نہ ہو۔ الاشباہ والنظائر میں ہے :

مشقة خفيفة كادنى وجع فى اصبع وادنى صداع فى الراس اوسوء مزاج خفيف فهذا لا اثرله ولا التفات اليه[2]

۳ـــــ بچے کے بارے میں یہ خطرہ ظن غالب کے درجہ میں ہو کہ وہ خطرناک موروثی امراض مثلاً تشنج، ذہنی ناکارہ پن، جسم کا عمر کے اعتبار سے نشوونما نہ پانا وغیرہ میں مبتلا ہوسکتا ہے۔

اس کی نظیر وہ صورت ہے جب ماحول کے بگاڑ کی وجہ سے اولاد کے بگڑ جانے کا قوی اندیشہ ہو تو بعض فقہاء کرام نے عزل کی اجازت دی ہے۔

رجل عزل عن امرأته بغير اذنها لما يخاف من الولد السوء فى هذا الزمان فظاهر جواب الكتاب ان لا يسعه وذكرهنا يسعه لسوء هذا الزمان كذا فى الكبرى[3]

اس کی نظیر وہ صورت بھی بن سکتی ہے جب عورت نافرمان و بداخلاق ہو اور شوہر طلاق کا ارادہ رکھے اور اندیشہ ہو کہ بچہ پیدا ہونے سے اس کی نافرمانی و بداخلاقی میں اضافہ ہوجائے گا یہ سوچ کر کہ اب شوہر مجھے طلاق نہیں دے سکتا ورنہ پھر بچہ کی پرورش کون کرے گا۔ فقہاء نے اس اندیشہ کے وقت عزل کی اجازت دی ہے[4]۔ ظاہر ہے کہ عورت کی بداخلاقی شوہر کے لئے مستقل سخت ذہنی کوفت واذیت کا سبب بنے گی، اسی طرح پیدا ہونے والے بچہ کا خطرناک موروثی امراض میں مبتلا ہونا بھی شوہر (بچہ کے باپ) کے لئے مستقل سخت ذہنی الجھن کوفت اور اذیت کا سبب ہوگا۔

---

[1] امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بیوی کے حمل کی تکلیف نیز درد زہ وغیرہ کا ناقابل برداشت ہونا کہ جس سے جان سے ہاتھ دھونے کا خطرہ ہو، عزل کے اعذار میں شمار کیا ہے۔ (احیاء علوم الدین ۲/۲۲)۔

[2] الاشباہ والنظائر، ص ۱۰۵ [3] عالمگیری ۴/۱۱۲

[4] فتح القدیر ۲/۴۹۳

عارضی منع حمل تدابیر ـــــ عدم جواز کی صورتیں

درج ذیل صورتوں میں عارضی منعِ حمل تدابیر کی بھی گنجائش نہیں ۔

۱ ـــــ معاشی اسباب کے تحت تاکہ بچے کا مستقبل بہتر ہو۔ یہ عذر شرعی نہیں کیوں کہ معاش کے اعتبار سے مستقبل کی بہتری اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے ذمہ لے رکھی ہے، اس لئے اسے عزل وغیرہ عارضی منع حمل تدابیر کے اعذار میں نہیں شمار کیا جا سکتا۔ یہ پیدا ہونے والے بچہ کے متعلق ایسی فکر و تشویش ہے جسے انسان نے بلا وجہ اپنے اوپر لاد لیا ہے:

وما من دابة فی الارض الا علی اللّٰہ رزقها۔[1]

وکاین من دابة لا تحمل رزقها اللّٰہ یرزقها وایاکم۔[2]

قل إن اللّٰہ یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔[3]

من یتق اللّٰہ یجعل له مخرجا ویرزقه من حیث لا یحتسب۔[4]

لا تقتلوا اولادکم خشیة املاق نحن نرزقهم وایاکم۔[5]

۲ ـــــ موجودہ دور کے فیشن "چھوٹا خاندان" کے لئے بھی یہ تدابیر جائز نہیں ہیں۔ "چھوٹا خاندان" کا تصور اسلام کے مزاج و ماحول سے ہم آہنگ نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔[6]

تناکحوا تناسلوا تکثروا فانی مکاثر بکم الامم یوم القیامة۔[7]

گویا اسلام کے نزدیک مرغوب بڑا خاندان ہے نہ کہ چھوٹا خاندان ۔

---

[1] سورہ ھود (رکوع ۱)۔

[2] عنکبوت، ع ۶ ۔

[3] سبا، ع ۴ ۔

[4] الطلاق، ع ۱ ۔ [5] بنی اسرائیل ع ۴ ۔

[6] مشکوۃ المصابیح ۲/۲۶۷ [7] فتح القدیر ۳/۳۷۰

۳۔۔۔ پیشہ ورانہ اسباب مثلاً ملازمت وغیرہ کی وجہ سے بیوی اپنے کیریئر کو باقی رکھنا چاہتی ہے، یہ چیز بھی عذر نہیں۔ کیوں کہ ملازمت اور کسبِ معاش وغیرہ عورت کے ذمہ نہیں، مردوں کے ذمہ ہے۔ عورت جب تک نابالغ ہے اس کا نفقہ باپ کے ذمہ ہے۔ بالغ ہوگئی، شادی ہوگئی، نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگیا۔ اگر شوہر نہ رہے، اولاد ہو تو اولاد کے ذمہ ہے، اور اولاد نہ ہو تو پھر باپ یا بھائی وغیرہ کے ذمہ ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ کمانے اور ملازمت کرنے کی فکر سے اسے بالکلیہ آزاد کر دیا گیا ہے لہٰذا اس میں "کیریئر" کو باقی رکھنے کی فکر عذرِ شرعی نہیں۔ عورت کے تخلیقی فرائض انتظامِ خانہ داری اور پرورشِ اولاد ہیں۔ ان امور میں خلل ڈال کر کیریئر کو باقی رکھنے کا عذر، عذرِ شرعی نہیں بن سکتا۔ البتہ اگر کوئی عورت اپنی گھریلو پریشانیوں اور معاشی کمزوریوں کے تحت کمانے اور ملازمت کرنے پر مجبور ہے تو اس کے لئے جواز کی گنجائش ہے۔

۴۔۔۔ حسن و جمال کا باقی رکھنا اس وقت عذر بن سکتا ہے جب شوہر بداخلاق ہو۔ بیوی کی اچھی طرح خبر گیری نہ کرتا ہو اور حسن و جمال میں کمی آنے کی وجہ سے اس کی بداخلاقی اور بے مروتی بڑھ جانے کا اندیشہ ہو۔ یہ ایسے ہی ہے، جیسے عورت کی بداخلاقی و نشوز بڑھ جانے کے اندیشے سے عزل کی اجازت دی گئی ہے۔

اگر شوہر کے بارے میں اس قسم کا اندیشہ نہ ہو تو محض حسن و جمال کی حفاظت عذرِ شرعی نہیں۔

۵۔۔۔ عورت کی سیاسی و سماجی دلچسپیاں ہوں اور کثرتِ اولاد اس کی ان دلچسپیوں میں حاجج و مانع ہو، اس وجہ سے وہ منعِ حمل کی عارضی تدابیر اختیار کرے، شرعاً یہ بھی جائز نہیں۔ کیوں کہ یہ امور عورت کے لئے اس وقت سخت ناپسندیدہ ہیں جب ان کی وجہ سے عورت کے تخلیقی فرائض متاثر ہوں اور وہ انتظامِ خانہ داری و پرورشِ اولاد کی قیمت پر ان چیزوں میں لگ جائے۔

۶۔۔۔ اگر عورت دماغی امراض یا جسمانی معذوریوں کی وجہ سے بچے کی نگہداشت کی صلاحیت نہیں رکھتی تو بھی منعِ حمل کی تدابیر جائز نہیں، کیوں کہ بچہ کی نگہداشت کا انتظام کرنا باپ کے ذمہ ہوگا، یوں بھی خاندان والوں کا جذبہ اس قسم کے بچے کے ساتھ ہمدردانہ ہوتا ہے۔ وہ خود پرورش و پرداخت کا انتظام کرنے کے لئے آگے آجاتے ہیں۔ لہٰذا اس صورت میں بھی عدمِ جواز ہی ہے جب دماغی امراض اور جسمانی معذوریوں کی وجہ سے شوہر بھی پیدا ہونے والے بچہ کی پرورش و پرداخت کا انتظام نہ کر سکتا ہو۔

۷۔۔۔ اس نیت سے بھی منعِ حمل تدابیر کا اختیار کرنا جائز نہیں کہ کہیں لڑکی نہ پیدا ہو جائے۔ یا عورت اس خیال سے بچنا چاہتی ہے کہ بچہ کی دیکھ بھال کرنی پڑے گی، اس کے پیشاب، پائخانہ میں آلودہ ہونا پڑے گا یا دردِ زہ

اور نفاس کی مشقتیں جھیلنی ہوں گی یا بچوں کو دودھ پلانا پڑے گا۔[1]

منع حمل کے جب اعذار موجود ہوں تو مسلمان ڈاکٹر عارضی منع حمل تدابیر بتا سکتا ہے البتہ غیر شادی شدہ افراد جن کی شادی کا فی الحال کوئی امکان نہ ہو۔ نہ بتائے، انھیں ان تدابیر کی کوئی ضرورت نہیں، اس میں بہت سے شرعی واخلاقی مفاسد ہیں۔ باب زنا کھل جانے کا قوی اندیشہ ہے اور وہ غیر شادی شدہ افراد جن کی شادی جلد ہی ہونے والی ہو، انھیں بتایا جا سکتا ہے۔

مسلمان ڈاکٹر غیر مسلموں کو اعذار شرعیہ کے بغیر بھی اُن کی طلب پر عارضی و مستقل منع حمل تدابیر بتا سکتا ہے، آیت کریمہ:

إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا[2]

سے گنجائش نظر آتی ہے۔ نیز کثرتِ اولاد کی مخاطب امتِ اجابت ہے نہ کہ امتِ دعوت۔ فانی مکاثر بکم الامم[3] لہٰذا مکاثرت امت اجابت سے ہوگا نہ کہ امتِ دعوت سے۔ کفار ومشرکین اولئک کالانعام بل هم اضل کے مصداق ہیں۔

اسقاطِ حمل ___ جواز کی صورتیں

نفخ روح یعنی استقرارِ حمل کے ۱۲۰ دن کے اندر اعذار شرعیہ موجود ہوں تو اسقاطِ حمل جائز ہے۔ جواز کی یہ صورتیں ہیں۔

۱___ عورت کے مستقل بیمار پڑ جانے کا خطرہ ہو یا دماغی صحت یا جان کو خطرہ لاحق ہو۔

۲___ بچے میں خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے بہت زیادہ غیر معتدل ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

۳___ بچے کے کسی خطرناک موروثی مرض میں مبتلا ہو کر پیدا ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

۴___ طبی آلات کے ذریعہ ظن غالب کے درجہ میں یہ بات معلوم ہو جائے کہ بچہ انتہائی غیر معتدل ہے یا ایسے خلقی نقص میں مبتلا ہے جس سے اس کی ساری زندگی اس پر اور اس کے والدین پر زبردست بوجھ بن جائیگی؛

---

[1] احیاء علوم الدین ۲/۲۲

[2] سورۂ نوح [3] ابوداؤد، نسائی۔

جینا دوبھر ہوجائے گا یا وہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہے۔

۵ــــ حمل زنا یا جبر کا ہو۔ مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلیؒ حاشیہ ہدایہ میں لکھتے ہیں:

قوله لم يجز اسقاطه اى بالمعالجة وهذا اذا استبان خلقه وان كان غير مستبين الخلق يجوز اما فى زماننا يجوز وان استبان الخلق وعليه الفتوىٰ[1]

اسقاطِ حمل ـــ عدمِ جواز کی صورتیں

۱ــــ والدین کا اولاد نہ چاہنا عذر نہیں، لہٰذا اسقاط کی اجازت نہ ہوگی۔

۲ــــ وہ حاملہ عورت جو جسمانی یا دماغی طور پر مفلوج ہونے کی باعث بچے کی پرورش کرنے کی اہل نہیں، اس کے حمل کا اسقاط جائز نہیں، کیوں کہ بچے کی پرورش کا انتظام شوہر کے ذمہ ہوگا یا پھر خاندان کے دیگر افراد یہ کام انجام دیں گے، تجربہ و مشاہدہ بتاتا ہے کہ اس قسم کے بچوں کے ساتھ خاندان والوں کا رویہ انتہائی ہمدردانہ و خیر خواہانہ ہوتا ہے اور وہ پرورش و پرداخت کی ہر قسم کی سہولیات بہم پہونچاتے ہیں۔

۳ــــ استقرار حمل کے بعد طبی جانچ کے نتیجے میں یہ معلوم ہونے پر کہ حمل لڑکی کا ہے۔ اس صورت میں بھی اسقاط جائز نہیں اگرچہ ۱۲۰ دن کے اندر ہو، کیوں کہ یہ لڑکیوں کو زندہ درگور کرنے کے مترادف ہے۔ "واذا الموؤدة سئلت بای ذنب قتلت"[2]۔

مستقل منع حمل تدابیر

مستقل منع حمل تدابیر (مرد کی نسبندی، عورت کا آپریشن) جس سے مرد و عورت کی صلاحیت تولید ختم ہوجاتی ہے ایک جرم ہے اور اختصائے بنی آدم کی نظیر۔ جب کہ اختصاء بنی آدم حرام[3] ــــــ تغییر خلق ہونے کی وجہ سے ایک شیطانی عمل بھی۔ ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله[4] ــــــ حدیث نبویؐ "تزوجوا الودود الولود" کے سراسر خلاف بھی۔ لہٰذا اس کی حرمت میں ذرا بھی

---

[1] حاشیہ ۹ ہدایہ ۲/۲۹۲ [2] فتاویٰ عالمگیری ۴/۳۳۸، فتاویٰ قاضی خاں ۴/۳۶۹۔

[4] نساء ــ ۱۱۹۔

شک وشبہ نہیں۔

البتہ مرد کی نسبندی تو نہیں لیکن عورت کے آپریشن کے جواز کی ایک صورت احقر کے سمجھ میں آتی ہے اور وہ وہی صورت ہے جب ضرورتِ شدیدہ کی بناپر اشیاء کی حرمت مرتفع ہوجاتی ہے اور الضرورات تبیح المحظورات[1]۔ کا قاعدہ صادق آتا ہے۔ مثلاً ایک ایسی عورت ہے جس کے لئے وضع حمل اور اسقاط حمل دونوں ہی جان لیوا ثابت ہونے کا شدید خطرہ ظن غالب کے درجہ میں یقینی ہو یا ولادت آپریشن سے ہوتی ہو تین آپریشن ہو چکے ہوں اور چوتھا آپریشن ڈاکٹروں کے بیان کے مطابق جان لیوا ثابت ہو، اس قسم کی عورت کے لئے آپریشن کی گنجائش سمجھ میں آتی ہے۔

کیوں کہ بعض اوقات عارضی منع حمل تدابیر اختیار کرنے کے باوجود استقرارِ حمل کا امکان رہتا ہے بلکہ استقرار ہوجاتا ہے۔ مثلاً مرد کا پلاسٹک کا غلاف پھٹ جائے یا دوا یا مرہم بے اثر ہوجائے۔ خود عزل جو ان اشیاء کی نظیر ہے، کے بارے میں استقرارِ حمل کا امکان احادیث نبویہ سے ثابت ہے:

۱۔۔۔ عن جابر قال ان رجلاً أتى رسول اللہ صلى اللہ عليه وسلم فقال ان لى جارية هى خادمتنا وانا اطوف عليها وأكره ان تحمل فقال اعزل عنها ان شئت فانه سياتيها ما قدر لها فلبث الرجل ثم أتاه فقال ان الجارية قد حبلت فقال قد اخبرتك انه سياتيها ما قدر لها[2]۔

۲۔۔۔ عن ابى سعيد الخدرى .... وقلنا نعزل ورسول اللہ صلى اللہ عليه وسلم بين اظهرنا قبل ان نسأله نسألناه عن ذالك فقال ما عليكم الا تفعلوا ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة الا وهى كائنة[3]۔

۳۔۔۔ عن ابى سعيد الخدرى قال سئل رسول اللہ صلى اللہ عليه وسلم عن العزل فقال ما من كل الماء يكون الولد واذا اراد اللہ خلق شئ لم يمنعه شئ[4]۔

---

[1] الاشباہ والنظائر۔ ص ۱۰۸

[2] مشکوٰۃ ۲/۲۷۵، مسلم ۱/۴۶۵

[3] مشکوٰۃ ۱/۲۷۵، مسلم ۱/۴۶۴

[4] مشکوٰۃ ۲/۲۷۵، مسلم ۱/۴۶۵

ان احادیث کے ذیل میں ملا علی قاری کی تشریحات ملاحظہ فرمائیں :

قال النووی فیہ دلالۃ علی الحاق النسب مع العزل اھ لان الماء قد یسبق.......

وفی فتاوی قاضی خان رجل لہ جاریۃ غیر محصنۃ وتخرج وتدخل ویعزل عنہ المولی فجاءت لولد واکبر ظنہ انہ لیس منہ کان فی سعۃ من نفیہ وان کانت محصنۃ لا یسعہ نفیہ لانہ ربما یعزل فیقع الماء فی الفرج الداخل ثم یدخل فلا یفید عن العزل۔

ولفظہ عند ابن الھمام عن جابر قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان عندی جاریۃ وانا اعزل عنہا فقال علیہ الصلوٰۃ والسلام ان ذالک لا یمنع شیئاً ارادہ اللہ تعالیٰ فجاء الرجل فقال یارسول اللہ ان الجاریۃ التی کنت ذکرتہا لک قد حملت فقال علیہ الصلوٰۃ والسلام أنا عبد اللہ ورسولہ۔

والحاصل ان کل انسان قدرہ اللہ أن سیوجد ولا یمنعہ العزل قال النووی رحمہ اللہ معناہ ما علیکم ضرر فی ترک العزل لأن کل نفس قدر اللہ خلقہا لا بد ان یخلقہا سواء عزلتم ام لا فلا فائدۃ فی عزلکم فانہ إن کان اللہ قدر خلقہا سبقکم الماء فلا ینفع حرصکم فی منع الخلق وفیہ دلالۃ علیٰ ان العزل لا یمنع الایلاد[1]۔

لہٰذا اگر ایسی عورت کو عارضی مانع حمل تدابیر پر اکتفاء کرنے کا حکم دیا جائے اور استقرارِ حمل ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس کی جان کے لالے پڑ جائیں گے۔ میرے خیال میں ایسی عورت پر "ضرورت" کی تعریف صادق آنی چاہئے اور "الضرورات تبیح المحظورات" کا قاعدہ منطبق ہو کر مستقل مانع حمل تدبیر "آپریشن" کی اجازت ہونی چاہئے۔

ھذا ما سنح لی والعلم عند اللہ وعلمہ أتم وأکمل

---

[1] مرقاۃ المفاتیح ۳/۴۴۳

خاندانی منصوبہ بندی

اور

مانع حمل تدابیر کا استعمال

مولانا زبیر احمد قاسمی ——————— شیخ الحدیث دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد

جناب صدر محترم و حضرات علماء کرام

اس موضوع سے متعلق آج یا آج سے پہلے مختلف اہل علم کے خیالات و رجحانات اور ان کی ذاتی ذہنی تحقیقی مقالات یا مختصر تحریر و تقریر کی شکل میں آپ حضرات کے سامنے آئیں اور آچکی ہوں گی۔

میں بھی اپنے ناقص علم و آگہی اور محدود مطالعہ کی حد تک اس موضوع سے متعلق دلائل و شواہد اور امثال و نظائر کی روشنی میں جو کچھ سمجھ پایا ہوں پیش کر رہا ہوں، ممکن ہے کوئی قابل غور اور توجہ طلب نکتہ سامنے آجائے۔

ہمارے خیال میں خاندانی منصوبہ بندی اور ضبط تولید کی بنیادی طور پر دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) منع حمل یا (۲) اسقاط حمل

پھر منع حمل کے لئے جو طریقہ کار اور تدبیریں اختیار کی جا سکتی ہیں وہ بھی اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے یا تو دائمی اور مستقل ہوں گی یا محض وقتی و عارضی۔

پہلی صورت کا حکم: منع حمل کی ہر وہ تدبیریں جن کے ذریعہ مرد کی تولیدی قوت یا عورتوں کے حاملہ ہونے کی صلاحیت کو بالکلیہ دائمی اور مستقل حیثیت میں ختم کر دیا جائے، ان تدابیر کا اختیار کرنا حرام و ممنوع ہے۔

وجوہ و دلائل:

(الف) آیت قرآنی "باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم" اور "محصنين غير مسافحين" سے نکاح کا مقصد شرعی طلب اولاد قرار پاتا ہے نہ کہ محض شہوت رانی، منع حمل کی تدبیروں کے بعد یہ مقصد الٹ جاتا

ہے جو صراحتاً تغییر شریعت ہے ۔

(ب) تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم ، اور اس مفہوم کی دوسری روایتوں سے شارع علیہ السلام کی ہدایت تو یہ نکلتی ہے کہ تکثیر نسل اور افراد امت کی زیادتی مطلوب ہونی چاہئے جب کہ منع حمل سے اس کی قطعاً خلاف ورزی ہوگی جو معارضہ شارع ہے ۔

(ج) یہ تغییر لخلق اللہ ہے اور منصوبہ ابلیس لعین کی تکمیل ہے جو نصاً حرام ہے ۔

(د) یہ حکماً اختصار بنی آدم ہے جو بروایت صحیحہ اور باجماع امت حرام ہے ۔

اس لئے دائمی منع حمل کی تمام صورتیں اور تدبیریں حرام ہی ہوں گی خواہ شکل آپریشن ونسبندی ہو یا ایسی دواؤں کے داخلی یا خارجی استعمال کی صورت میں ہو جس سے مادہ تخلیق کا جرثومہ متاثر ہو کر بے اثر بن جائے یا قوت باہ بالکلیہ ختم ہو جائے ۔

استثنائی حالتیں : فقہاء کرام کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر بھوک پیاس کی شدت سے نفس کی ہلاکت کا ظن غالب ہو جائے جسے اصطلاحاً مخمصہ کہتے ہیں ۔ یا کسی ظالم صاحب اقتدار اور با اختیار سے نفس یا عضو کی ہلاکت و اتلاف ، یا شدید قسم کے ایذاء جسمانی ، یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا ظن غالب ہو جائے اور اس کی تلافی قدرت و اختیار سے باہر ہو جسے اکراہ ملجی کہا جاتا ہے یا ہلاکت و اتلاف کا ظن غالب مکرہ کے اکراہ کے بغیر محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں ہو جائے جسے باصطلاح شریعت "ضرورت" کہا جاتا ہے تو ان تینوں صورتوں میں حرام لعینہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے بلکہ بعض خاص صورتوں میں حرام لعینہ کا ارتکاب ضروری تک بن جاتا ہے ۔

اسی طرح اگر مکرہ کے اکراہ سے معمولی ایذاء جسمانی یا بقدر قلیل مال کے ضیاع کا ظن غالب ہو جائے جسے اکراہ غیر ملجی کہا جاتا ہے ۔

یا یہی اذیت جسمانی اور مال قلیل کے ضیاع کا مظنون خطرہ محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں ہو جسے باصطلاح شریعت حاجت کہا جاتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں حرام لغیرہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے" کما قال الفقہاء یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح"

ان مختلف حالات کے مذکورہ بالا حکم کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مخمصہ مصطلحہ کا تو کوئی جوڑ منع حمل سے نہیں ہو سکتا لیکن اکراہ ملجی اور ضرورت کبھی منع حمل کی مقتضی ہو سکتی ہے ۔

تو اگر منع حمل کی عارضی اور وقتی تدبیروں سے یہ تقاضہ پورا نہ ہوسکے تو پھر ان دونوں صورتوں میں الضرورات تبیح المحظورات اور اھون البلیتین کے طور پر ان تدبیروں کے اختیار کرنے کی بھی اجازت دی جاسکتی ہے جس کا اثر دائمی اور مستقل منع حمل ہو۔

دوسری صورت کا حکم : منع حمل کی وہ تدبیریں جن کا اثر محض وقتی اور عارضی ہوتا ہو مثلاً خاص قسم کی دوائیں، گولیاں، مرہم، نرودھ، لوپ کا استعمال، عزل یعنی بوقت انزال آلہ کا اخراج، یا ان مخصوص ایام میں مجامعت سے احتراز جن میں استقرار حمل کے امکانات زیادہ اور اغلب ہوا کرتے ہیں۔

یہ ساری تدبیریں بھی مذکورہ الصدر وجوہ و دلائل میں سے بعض کی بنیاد پر فی اصلہ ممنوع ہی ہونی چاہئے لیکن اعذار و ضرورت کے تحت شخصی اور انفرادی طور پر اس کی استثنائی صورتیں نسبتاً زیادہ نکل سکتی ہیں چنانچہ یہ عارضی اور منع حمل کی وقتی تدبیریں اکراہ ملجی اور ضرورت کے علاوہ اکراہ غیر ملجی اور حاجت کے موقع سے بھی اختیار کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے اور اس کے لئے "الضرر یزال" "الضرورات تبیح المحظورات" جیسے قواعد کلیہ کے علاوہ فقہاء امت کی بعض تصریحات اور فقہی روایتوں کو دلیل راہ بنایا جاسکتا ہے۔

منع حمل کی یہی صورت اپنی جزئیات کے اعتبار سے محتاج بحث و نظر ہے کیونکہ عذر و حاجت اضافی چیزیں ہیں جس کی تعیین و تحقیق میں اختلاف رائے کا امکان بلکہ باب وسیع ہوسکتا ہے اور جسے کسی قاعدہ کلیہ کی شکل میں ہمیشہ بظاہر مشکل نظر آتا ہے۔ تاہم میرا خیال ہے کہ اگر نفس ولادت یا کثرت ولادت طبیب حاذق کی تشخیص و شہادت یا ذاتی تجربہ کی بنیاد پر اذیت شدیدہ کا باعث ہوسکتا ہو موجودہ جسمانی صحت یا رحم وغیرہ کی غیر فطری اور کمزور بناوٹ کے سبب زچگی کے جان لیوا ہونے کا گمان غالب ہو یا صحت کے مزید ابتر ہونے کا خطرہ ہو، زچگی کی معروف اور معمولی تکلیف سے بڑھ کر اذیت جسمانی یا بوقت زچگی نارمل حالات کے بجائے پیچیدہ صورت حال آپریشن وغیرہ غیر معروف طبی معالجہ کی نوبت آسکتی ہو جس کے نتیجے میں معروف اخراجات سے بڑھ کر غیر معمولی طور پر مالی زیر باری ہوسکتی ہو یا مختصر وقفہ سے ولادت بچہ کی تربیت رضاعت وغیرہ میں ضرر رساں ہو، بچہ کے ناقص الخلقت، موروثی امراض کا شکار ہوکر پیدا ہونے کا خطرہ ہو جو بچے کے علاوہ مستقبل میں والدین کے لئے بھی جسمانی اور ذہنی اذیت کا سبب بن سکتا ہو تو ان جیسی صورتوں میں عارضی موانع حمل تدبیروں کے اختیار کرنے کی اجازت یقیناً ملنی چاہئے کیوں کہ یہ ساری صورتیں ضرورت یا حاجت کے تحت داخل ہیں جس میں ممنوع لغیرہ کی ممانعت ختم ہوجاتی ہے، لیکن "ما ابیح للضرورة یتقدر بقدرها" کے تحت منع حمل کی تدبیریں اسی وقت تک جائز رہیں گی جب تک

حاجت کا تحقق رہے گا اور اسی نوع منع حمل کی اجازت ہوگی، ضرورت جس کی مقتضی ہوگی،

معاشی حالات کے تحت منع حمل :

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ روئے زمین کی تمام مخلوقات کا رزق اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لے رکھا ہے "ومامن دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا" اور پھر اللہ کے خزانے میں کسی چیز کی کمی نہیں جسے متعین مقدار میں وہ اتارتے رہتے ہیں" ان من شئی الا عندنا خزائنہ ومانُنزلہ الا بقدر معلوم"

لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس عالم اسباب میں شریعت نے بچوں کی تمام تر ذمہ داری والدین کے اوپر ڈالی ہے والدین کو مکلف بنایا گیا ہے کہ وہ بچوں کی ایام شیرخوارگی سے حد بلوغ تک بنیادی ضرورتیں خوراک پوشاک کا بھی نظم کریں اور طبی معالجہ تعلیم و تربیت کے اخراجات کا بوجھ بھی اٹھائیں۔

پھر اللہ تعالیٰ اپنی حکمت و مصلحت کے تحت کسی پر رزق کا دروازہ وسیع کرتا ہے تو کسی پر تنگ" ان ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر" جس کے نتیجے میں بسا اوقات یہاں تک مشاہدہ میں آتا ہے کہ بعض لوگ نان شبینہ کے محتاج ہو کر فاقہ کی تاب نہ لا کر موت کی آغوش میں چلے جاتے ہیں تو کچھ لوگ مسلسل فاقہ کشی کی اذیتوں سے تنگ آکر خودکشی تک کر لیتے ہیں،

ایسی صورت میں یہ سوال یقیناً پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس طرح کی تکوینی اور تقدیری آیات کی بنیاد پر معاش کے ظاہری اسباب کی اہمیت سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ والدین اپنے معاشی اسباب و وسائل کے اعتبار سے خواہ جس پوزیشن میں ہوں، موجودہ کثرت اولاد ان کے حق میں خواہ جتنے اور جیسے ہی مسائل و مشکلات پیدا کر رہی ہوں لیکن انھیں کسی حال میں تحدید نسل کی وقتی و عارضی اجازت بھی نہیں دی جا سکتی ؟

کیا یہ صورت [illegible] نامناسب کہی جا سکتی ہے کہ وہ کثیر العیال ماں باپ جو موجودہ اولاد ہی کی بنیادی ضرورتوں کی کفالت سے قطعاً اور بداہۃً عاجز و بے بس ہوں اسے مزید اولاد کی کفالت کا مکلف بنایا جائے ؟

ہم دیکھتے ہیں کہ بعض کثیر العیال مگر مفلوک الحال ماں باپ اپنی ہوئی ہر ممکن کوشش کے باوجود کوئی ایسا ذریعۂ معاش حاصل نہیں کر پاتے جو ان کی ذہنی فراغت اور بچوں کی پرورش و پرداخت سے متعلق بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کر سکے۔

انتہائی جد و جہد کے باوجود ان کے حالات ساز گار نہیں ہو پاتے اور ذہنی طور پر بدحال اعصابی کمزوریوں

کے شکار اور جسمانی طور پر تقریباً مریض نظر آتے ہیں آخر اپنے کو ستم رسیدہ بدقسمت سمجھ کر ایک دن یا تو خودکشی کر کے بچوں کو مزید بے سہارا بنا کر چھوڑ جاتے ہیں یا حلال و حرام کی تمیز اٹھا کر غلط ذریعۂ معاش اپنا کر مجرمانہ زندگی اختیار کر لیتے ہیں جس کے غلط اثرات سے ان بچوں کی حفاظت بھی مشکل ہوتی ہے، یہ صورت حال ایک حقیقت، ایک امر واقعہ ہے جس کے حل ڈھونڈنے سے ہم آپ صرف نظر نہیں کر سکتے۔

ہمارا تو خیال یہی ہے کہ جو کثیر العیال ماں باپ ایسی صورت حال سے واقعتاً دوچار ہو جائیں انھیں استثنائی طور پر تحدید نسل کی عارضی اجازت ضرور ملنی چاہئے۔

یہ صحیح ہے کہ قرآن نے افلاس موجودہ یا متوقعہ کسی بھی بنیاد پر قتل اولاد کی اجازت نہیں دی ہے لا تقتلو اولادکم من املاق اور لا تقتلوا اولادکم من خشیۃ املاق قرآنی ہدایت ہے۔ ادھر حدیث پاک میں عزل جیسی صورت کو بھی وأد خفی کہا گیا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ قرآن میں آئے ہوئے لفظ املاق سے کیا فقر واحتیاج کی وہی صورت مراد ہے جس کی تصویر سطور بالا میں پیش کی گئی ہے؟

اور کیا یہ آیتیں اس طرح کے حالات سے مجبور و بے بس والدین کے حق میں اتری تھیں؟ یہ ایک سوال ہے جس کا جواب اثبات میں مشکل ہے، تو پھر ایسی صورت حال سے دوچار والدین کے لئے عارضی طور پر بھی تحدید نسل کی اجازت نہ دینا امر معقول کہا جا سکتا ہے جو بظاہر تکلیف مالا یطاق بھی ہے، اور یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر سے بے میل بھی۔

میرے فہم ناقص کے مطابق اس زیر بحث مسئلہ میں مسئلہ نکاح سے متعلق نصوص سے بھی کچھ روشنی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اسلام میں تجرد و رہبانیت کا ناپسندیدہ ہونا ایک کھلا مسئلہ ہے، نکاح کی ترغیب و تحریص اور اس کی تاکید و اہمیت پر مشتمل کتنی ہی آیتیں اور روایتیں موجود ہیں

بایں ہمہ فقر و افلاس کے خطرے سے تجرد و رہبانیت کو ترجیح دینے اور نکاح میں پس و پیش کرنے والوں کی حوصلہ شکنی کرتے ہوئے اگر اولاً قرآن نے یوں کہا ہے کہ ان یکونوا فقراء یغنیہم اللہ من فضلہ "فقر و افلاس کے سبب ترک نکاح مت کرو فقر و غنا اللہ کے ہاتھ میں ہے بے نکاح کرنے والے اگر محتاج ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے غنی بھی بنا سکتا ہے، تو اس کے ساتھ ہی قرآن یہی کہتا ہے" ولیستعفف الذین لا یجدون نکاحا حتی یغنیہم اللہ من فضلہ "جنھیں فی الحال سامان نکاح میسر نہیں ہو وہ اپنے آپ کو تھامتے رہیں جب تک اللہ انھیں اپنے فضل سے غنی نہ بنا دے، جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں من لم یستطع

فعليه بالصوم فانه له وجاء" جسے نکاح کی استطاعت نہ ہو وہ تاخیر نکاح کرے اور کسر شہوت کے لئے روزہ رکھا کرے۔ ان نصوص کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ محض فقر وافلاس بالکلیہ ترک نکاح کی بنیاد نہیں بن سکتا لیکن اگر حقوق نکاح کی ادائیگی کا سامان نہ ہو مہر و نفقہ کی استطاعت نہ ہو تو اسے تاخیر نکاح کی اجازت ہے، اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں یہ کیوں نہیں کہا جا سکتا کہ "ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها" اور "ولا تقتلوا اولادكم من املاق" کی رو سے معمولی اور اضافی فقر وافلاس تو تحدید نسل کی مطلق بنیاد نہیں بن سکتا مگر اولاد کے حقوق کی ادائیگی کا سامان اور اس کی استطاعت ہی نہ ہو تو عارضی طور پر اس غیر مستطیع والدین کے لئے تحدید نسل کی اجازت ہو سکتی ہے۔

حضرت امام غزالی علیہ الرحمہ کوئی تجدد پسند محقق، فکر الحاد کے شکار اور آج کی اصطلاح میں کوئی روشن خیال عالم نہیں تھے بلکہ آیات و روایات پر ان کی گہری اور وسیع نظر تھی وہ جزرس متبحر اور نکتہ رس مبصر تھے شمع نبوت سے مستنیر قلب صالح کے مالک خدا ترس خدا رسیدہ بزرگ تھے، یہ ٹھیک ہے کہ ان کی تمام رایوں سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا اور انھوں نے جن اسباب کی بنیاد پر عزل کی شکل میں عارضی منع حمل کی اجازت دی ہے سب ہی میں اصاب فیما اجاب نہیں کہا جا سکتا، لیکن کثرت اولاد کی اس صورت خاص میں اگر ان کی رائے کو صائب تسلیم کر لیا جائے تو ہم بدعت قول سے مطعون نہیں ہوں گے، تفصیل مطلوب ہو تو احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۴۸ دیکھا جا سکتا ہے۔

البتہ اس استثنائی حکم جواز کو وہ لوگ ہرگز نظیر نہیں بنا سکتے جو کثرت اولاد کو معیار زندگی کے اوپر اٹھانے یا کسی سطح خاص پر برقرار رکھنے میں رکاوٹ محسوس کریں فیشن، کے طور پر خود ساختہ سماجی مصروفیات میں خلل انداز پائیں حرص و ہوس کے مذموم جذبات کی تسکین کے لئے مال برائے مال کی تحصیل کے مشاغل میں آڑے سمجھیں، بلکہ یہ حکم صرف ان خاص صورتوں میں رہے گا جن میں فقر و افلاس کے ساتھ کثرت اولاد ماں باپ یا بچے کے حق میں واقعتاً ضرر رساں ہو،

هذا ما عندى والعلم عند الله"

ضبط تولید کی دوسری صورت اسقاط حمل :

اسقاط کا معاملہ چونکہ اپنے اندر خاص پیچیدگی و نزاکت رکھتا ہے حاملہ پر کبھی اس کا برا اور غلط اثر بھی ہو سکتا ہے اس لئے "المنع اهون من القلع" کا اصول مقتضی ہے کہ اس طرح کے متوقع حالات میں زوجین استقرار حمل سے پہلے ہی منع حمل کی تدبیروں کا اہتمام رکھیں اگر پیشگی ہر ممکنہ احتیاط و تدابیر کے باوجود استقرار ہو ہی جائے اور ضرورت و حاجت اس کے اسقاط کی مقتضی ہو تو نفخ روح سے پہلے جس کی مدت فقہاء چار مہینہ لکھتے ہیں مضغہ علقہ یا اس سے آگے استبانت خلق کے مرحلے تک اس کی اجازت دی جا سکتی ہے

فقہاء کی تصریحات اور مختلف جزئیات اس سلسلے میں منقول ہیں جس سے بوقت ضرورت وحاجت استبانت خلق کے مرحلے میں بھی اسقاط کا جواز سمجھ میں آتا ہے، مثلاً "یباح لہا ان تعالج فی استنزال الدم مادام نطفۃ او مضغۃ او علقۃ" اور العلاج لاسقاط الولد اذا استبان خلقہ ...... لا یجوز وان کان غیر مستبین الخلق یجوز اما فی زماننا یجوز علی کل حال وعلیہ الفتوی [1] لیکن نفخ روح کے بعد گرچہ وضع حمل میں حاملہ کی جان کا بھی خطرہ ہو تاہم اسقاط کی اجازت نہیں دی جا سکتی، کتب فقہ میں مصرحہ جزئیہ بھی موجود ہے، علماء کا تقریباً اجماع بھی ہے اور الضرر لا یزال بالضرر جیسے اصول کا تقاضہ بھی ہے، ایک جان کی حفاظت کے لئے دوسری جان کا اتلاف ترجیح بلا مرجح اور محض تحکم ہے۔

اسقاط کے مقتضی اسباب کی چند مثالیں :

اوپر جب اصولی طور پر یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ اسقاط حمل صرف ضرورت یا حاجت کے وقت نفخ روح سے پہلے تک جائز ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ باصطلاح شریعت ضرورت وحاجت میں جان یا عضو کی ہلاکت و اتلاف کے علاوہ اذیت جسمانی اور مال کے ضیاع کا خطرہ بھی داخل ہے جس کے ازالہ کی شرعاً اجازت ہے تو میرے خیال میں درج ذیل تمام صورتوں میں اس اجازت سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

(الف) وضع حمل سے ماں کی عام صحت دماغی صحت یا جان کو خطرہ ہو۔

(ب) بچہ کے لئے خلقی نقص اور جسمانی طور پر غیر معتدل ہونے کا خطرہ ہو اور طبی آلات کی روشنی میں ڈاکٹر کی تشخیص وخبر کے مطابق اس کا گمان غالب ہو۔

(ج) کسی خطرناک موروثی امراض میں مبتلا ہو کر پیدائش کا قوی گمان ہو۔

(د) حاملہ اپنی جسمانی اور دماغی حیثیت سے اس لائق نہ ہو کہ بچہ کی صحیح اور مناسب دیکھ ریکھ اور پرورش کر سکے اور بظاہر اسباب متبادل نظم کا امکان بھی نہ ہو اور اہل معاشرہ کی خود غرضی سے گمان غالب ہو کہ معقول کفالت کا نظم بھی نہ ہو سکے گا اور بچہ اس کے نتیجے میں اذیت جسمانی کا شکار رہے گا صرف موہوم خطرہ نہ ہو بلکہ معاشرہ کی بے حسی کی شہادت سے غالب امکان ہو۔

---

[1] فتاوی ہندیہ ج-۴ ص۳۵۶

(ھ) والدین اپنے حالات موجودہ کے اعتبار سے اس کی استطاعت نہ رکھتے ہوں کہ بیک وقت دو بچوں کی رضاعت و تربیت کا نظم کر سکیں اور زیر پرورش بچہ کی رضاعت و تربیت حمل کی پیدائش سے متاثر ہو سکتی ہے۔

(و) کوئی کنواری لڑکی جو زنا کی عادی مجرم نہ ہو مخلوط معاشرہ کے سبب اتفاقاً نفسانی اور انفعالی کمزوری سے یا جبراً زنا کے نتیجے میں حاملہ ہو جائے تو دفعاً للعار اور حفظاً لعزۃ النفس اسے بھی اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے، مولانا عبدالحی لکھنوی علیہ الرحمہ نے بھی ایسا لکھا ہے اور اس صنف نازک کے مستقبل کی رعایت بھی اسی کی مقتضی ہے بالخصوص آج کے زمانے میں ایسی لڑکی ذہنی اور جسمانی طور پر کن کن مشکلات سے دوچار ہو سکتی ہے اس کا اندازہ سبھوں کو ہوگا، یہ اجازت درحقیقت "من ستر ستره اللہ لہ" کی ایک کوشش ہوگی جو شرعاً مطلوب و محمود ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کی ہر وہ صورتیں جو والدین یا بچہ کے لئے جسمانی یا ذہنی اذیت اور مستقل کرب کا سبب بن سکتی ہے ان میں اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے اور بس"

ھذا ما عندی ان اصبت فمن اللہ والا فمنی ومن الشیطان والعلم عند اللہ وعلیہ التکلان۔



ضبط تولید کا مسئلہ

از ——— مفتی ظفیر الدین مفتاحی، مفتی دارالعلوم دیوبند ———

حضرت آدم علیہ السلام کا جنت سے زمین پر اتارا جانا کیوں عمل میں آیا، سوچا جائے تو غور و فکر کے بعد کتاب و سنت کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ روئے زمین کو انسانوں سے آباد کرنا تھا اور انسانوں کی افزائش نسل کا مدار مرد و عورت کے ملاپ پر ہے، اسی لئے قدرت نے دونوں میں جنسی خواہش ودیعت فرمائی کہ مرد کی زندگی مکمل نہیں ہوتی جب تک کسی پاک دامن عورت سے اس کا جائز رشتہ قائم نہ ہو، اور یہی حال عورت کا ہے، ساری دولت ہے مگر مرد نہیں ہے جو اس کی جنسی خواہش اور جذبہ محبت کو تسکین دے سکے تو اس دولت کا کچھ حاصل نہیں؛ بچوں کی پیدائش اور پرورش کا تعلق اسی عائلی زندگی سے ہے، اور حضرت آدم و حوا سے لے کر اب تک یہی سلسلہ جاری ہے۔ اسی لئے شریعت نے نکاح کی اہمیت بیان کی ہے اور اس پر زور دیا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

اَلنِّکَاحُ مِنْ سُنَّتِیْ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِیْ فَلَیْسَ مِنِّیْ[1]

قرآن پاک میں اشارہ کیا گیا ہے کہ میاں بیوی کے ملاپ کا جو مقصد ہے اس کا ارادہ رکھا کرو۔ فَأْتُوْا حَرْثَکُمْ اَنّٰی شِئْتُمْ۔ کھیتی سے آدمی غلہ حاصل کرتا ہے اور عورت کی کھیتی سے اولاد جنم میں آتی ہے۔

اب ادھر چند سالوں سے یورپ نے غلط حساب و کتاب سے یہ ثابت کرنے کی جد و جہد کی ہے کہ اگر یونہی نسل انسانی بڑھتی رہی تو لوگوں کو کھانے کے لئے غلہ نہیں ملے گا، رہنے کے لئے زمین نہیں ملے گی اور ایسا ایسا

---

[1] مشکوٰۃ۔

ہوگا، لہٰذا بچوں کی پیدائش پر پابندی لگانا ہر شخص کے لئے ضروری ہے، دو بچوں سے کوئی زیادہ پیدا نہ کرے، اسی کا نام منصوبہ بندی رکھا گیا اور اس کے بڑے فوائد بیان کئے گئے کہ گھرانہ خوش حال ہوگا۔ تعلیم و تربیت اعلیٰ ہوسکے گی، اور عورت کا حسن و جمال متاثر نہ ہوگا۔ پھر اس کی مختلف تدبیریں سوچی گئیں اور ملک ملک اس کا پرچار کیا گیا بالآخر یہ وبا ہمارے ملک میں بھی آئی اور ایک زمانہ میں حکومت کی طاقت سے اس کو نافذ کرنے کی سعی کی گئی، اللہ جزائے خیر عطا فرمائے علماء ہند بالخصوص امیر شریعت بہار واڑیسہ کو، جو اس کے خلاف پہاڑ کی طرح جم گئے، بہت کچھ حکومتی دباؤ کے باوجود اپنی جگہ سے نہیں ہلے۔

دراصل یہ مسئلہ ایسا ہی تھا کہ علماء مضبوطی سے اس مسلک پر قائم رہیں جو مسلک کتاب وسنت اور عمل صحابہ سے ثابت شدہ ہے۔ قرآن پاک میں اشارہ کیا گیا ہے:

ولاتقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقھم وایاکم[1]

اور نہ قتل کرو اپنی اولاد کو محتاجی کے ڈر سے۔ ہم ہی ان کو بھی روزی دیتے ہیں اور تم کو بھی۔

ولاتقتلوا اولادکم من املاق نحن نرزقکم وایاھم[2]

اور نہ قتل کرو اپنی اولاد کو محتاجی کی وجہ سے، ہم ہی تم کو بھی روزی دیتے ہیں اور ان کو بھی۔

یہ وہم کہ بچے زیادہ ہوں گے تو ان کو کہاں سے کھلائیں گے اور کیسے ان کی تعلیم و تربیت کا انتظام ہوگا قرآن کہتا ہے کہ تمہارا، اور آنے والے بچوں سبھوں کے رزق کا انتظام رب العالمین کے ہاتھوں میں ہے وہ اول یوم سے رزق دیتا رہا اور قیامت تک فراہم کرتا رہے گا۔

مستقل طور پر انسان سے افزائش نسل کی قوت کا معدوم کردینا شریعت ایک لمحہ کے لئے پسند نہیں کرتی، کہ اس طرح یہ انسانی آبادی باقی نہیں رہ سکے گی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض صحابہ نے درخواست کی کہ ان کو خصی ہونے کی اجازت دیدی جائے۔ مگر رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رد فرمادیا اور اسی کی روشنی میں فقہا نے صراحت فرمائی:

خصاء الآدمی حرام ــــــــــــــــ آدمی کو خصی کرنا اور ہونا حرام ہے۔

---

[1] سورۃ الاسراء ــ ۳۱

[2] الانعام ــ ۱۵۱

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے انسانوں میں جنسی خواہش کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

وکان اعظم اسباب النسل الخ ھو شھوۃ الفرج فانھا کالمسلط علیھم عنھم یقھرھم علی ابتغاء النسل اشاؤا او ابوا۔[1]

نسل انسانی کی بقا کا بڑا ذریعہ جنسی خواہش ہے جو انسان پر مسلط ہو کر اسے نسل کی طلب پر مجبور کر دیتی ہے وہ چاہیں یا نہیں چاہیں۔

یہ قوت جو نسل انسانی کی افزائش کا ذریعہ ہے اس کو ختم کرنا، یا اس کی جگہ غلط طور پر مرد و عورت کا اپنی جنسی خواہش کی تکمیل کی کوشش کرنا، اللہ کی تخلیق میں تغیر پیدا کرنا ہے یا بالکلیہ اس کا ختم کرنا، یہ بھی تخلیق خداوندی میں تبدیلی لانا ہے۔

وکذالک جریان الرسم بقطع اعضاء النسل واستعمال الادویۃ القامعۃ للباۃ والتبتل وغیرھا تغییر لخلق اللہ واھمال لطلب النسل۔[2]

اعضاء تناسل کو کاٹ ڈالنے، جنسی قوت کو ختم کر دینے والی دواؤں کے استعمال، کنوارے رہنے وغیرہ کی رسم کا جاری ہونا، خلق اللہ کو بدل ڈالنا ہے اور نسل انسانی میں اضافہ کی طلب کو چھوڑ دینا ہے۔

قوت تولید کا ضائع کرنا شریعت میں سخت جرم قرار دیا گیا ہے اور اس کا وہی تاوان ہے جو جان کے ہلاک کرنے کا ہے۔

تجب الدیۃ فی ابطال قوۃ حبل من المرأۃ لفوات النسل الخ وفی ابطال قوۃ الحبل من الرجل۔[3]

عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت —— اور مرد کے حاملہ بنانے کی صلاحیت کو ختم کرنے والا عمل موجب دیت (خون بہا) ہے کہ اس میں نسل فوت ہو جاتی ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ۔

[2] حجۃ اللہ البالغۃ۔

[3] الفقہ علی المذاھب الاربعۃ۔

پس معلوم ہوا کہ اس قوت جنسی کا بالکل ختم کرنا جائز نہیں ہے بلکہ ناجائز و حرام ہے اور شرعی جرم ہے جو قابل معافی نہیں ہے، چنانچہ ہم استفتاؤں کے جواب میں صراحت کے ساتھ لکھتے ہیں، آپریشن اور نسبندی کے ذریعہ مرد و عورت کا اپنی قوت تولید کو ختم کرنا قطعاً درست نہیں ہے۔

دوسری صورت عارضی طور پر استقرار حمل کو روکنا ہے، شریعت میں اس کی بھی اجازت نہیں ہے، جب تک کوئی مضبوط شرعی عذر نہ ہو، پہلے زمانہ میں عزل کی صورت اختیار کرنا پڑتی تھی، اب نرودھ اور لوپ کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی اجازت اس لئے نہیں کہ نبی کریمؐ کا ارشاد ہے:

تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم[1]

ایسی عورت سے نکاح کرو جس سے زیادہ اولاد کی توقع ہو اور جو تم سے محبت کرنے والی ہو۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ زیادہ بچے پیدا کئے جائیں، اس پر کوئی پابندی نہ لگائی جائے۔ امت محمدیہ کا زیادہ سے زیادہ پھیلاؤ ہونا چاہئے، مسلمانی نسل میں زیادہ سے زیادہ اضافہ مطلوب ہے۔ تاریخ بھی بتاتی ہے مسلمانوں نے ہمیشہ اسی قانون پر عمل کیا۔ بچوں کے پیدا کرنے میں کبھی ناگواری کو پسند نہیں کیا۔ جہاں اشاعت اسلام سے تعداد میں اضافہ ہوا وہیں اوپر کی حدیث پر عمل سے بھی اضافہ ہوا ہے۔ آج بھی اس ملک میں بہت سارے غیر مسلموں کی نظر اس پر مرکوز ہے کہ مسلمان بچے پیدا کر رہے ہیں اور اضافہ نسل کی سالانہ تعداد ان کی دوسری قوموں سے زیادہ ہے۔

جو لوگ مسلمانوں کو منصوبہ بندی پر عمل کرنے کا مشورہ دیتے ہیں یا اس کی تبلیغ کرتے ہیں اور اس کو سراہتے ہیں وہ سب ازروئے شرع گنہگار ہیں اور مجرم ہیں، اس لئے کہ وہ حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔

البتہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عورت کی صحت کی کمزوری، بعض بیماری اور بعض شرعی وجوہ ایسے پیش آتے ہیں کہ وہ مفتیوں سے عارضی موانع حمل کے متعلق سوال کرتے ہیں، اگر واقعی کوئی ایسا معقول عذر ہے یا بیماری ہے کہ عورت تولید کی مشقت برداشت نہیں کر سکتی ہے تو اس وقت عارضی طور پر موانع حمل کی اجازت شریعت نے دی ہے، مثلاً ایسی گولیوں کا استعمال جو استقرار حمل کو کچھ دنوں کے لئے روک دے، یا لوپ کا استعمال، اور مردوں کے لئے نرودھ وغیرہ کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے لئے یہ شرط ہے کہ کسی دیندار مسلمان ڈاکٹر سے اس کی تصدیق حاصل کی جائے، کہ جلد جلد تولد مضر صحت ہے۔ اس کو عزل پر قیاس کیا گیا ہے جس کا تذکرہ حدیث میں موجود

---

[1] مشکوٰۃ

اور فقہاء نے جس کی صراحت کی ہے۔

بعض فقہاء نے عزل کی جو عام اجازت نقل کی ہے وہ زیادہ صحیح نہیں ہے، بلا ضرورت عزل کراہت سے خالی نہیں ہے۔

اسقاط حمل کی بات بھی آج کل کی جاتی ہے۔ دراصل یہ کوئی اچھا فعل نہیں ہے اور شریعت میں اس کو پسند نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر کے بیان سے معلوم ہوا۔

کوئی شبہ نہیں کہ اس کی بھی مجبوری پیش آتی ہے اور عورت مجبور ہوتی ہے کہ اسقاط کرائے تاکہ اس کی جان بچے اور حمل اس کے لئے مہلک ثابت نہ ہو۔

اصول فقہاء نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر اس حمل میں جان پیدا ہو چکی ہے تو اس کا اسقاط سرے سے جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔ اور شرعاً یہ فعل جرم ہے اور اس پر تاوان ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین وھو من الواد الذی قال تعالیٰ فیہ واذا الموؤدة سئلت بای ذنب قتلت۔

اسقاط حمل باجماع مسلمین حرام ہے اور وہ زندہ درگور کرنے کی ہی ایک صورت ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اور جب زندہ درگور کی ہوئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس جرم میں قتل کی گئی۔

مسئلہ ضبط تولید

مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب ــــــــــــــــ دارالعلوم امدادیہ، بمبئی

منع حمل، اسقاط حمل اور نسبندی وغیرہ کے متعلق ارباب فقہ و فتاوی کی آراء کا اہل نظر کو بخوبی علم ہے اور جہاں تک مجھے علم ہے اکثریت بلکہ قریب قریب تمام محتاط اور بابصیرت علماء کی رائے اس کی مخالفت میں ہے۔ دراصل یہ فکر پیدا ہوتی ہے اس تصور سے کہ اگر نسل انسانی کے فروغ کو نہ روکا گیا تو ایک دن ایسا آئے گا کہ رزق کے وسائل تمام انسانوں کی کفالت کے لئے ناکافی ہو جائیں گے۔ نتیجۃً کرۂ ارض پر بسنے والوں کو بھوکوں مرنا پڑے گا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اول تو یہ تصور ہی ملحدانہ ہے اسلام تو خدا کی رزاقیت کا یقین عطا کرتا ہے قرآن کا واضح اعلان ہے، وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا۔ پھر یہ بھی غلط ہے کہ ہم نے اگر اس فروغ پر کنٹرول نہ کیا تو مضر حد تک اضافہ آبادی لازمی ہے۔ ایسا سوچنا فطرت اور قانون فطرت کے مطالعہ کی کمی کے علاوہ کچھ اور نہیں اگر یہی ہوتا تو پھر جانوروں کا مسئلہ اب تک بہت گمبھیر بن چکا ہوتا ان کی نسبندی تو ہوتی نہیں مگر اس کے باوجود اضافہ نظر نہیں آتا جس کا انسانی آبادی کے سلسلے میں تصور ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جانور انسان کی غذا بنتے رہتے ہیں اس لئے اضافہ اس حد تک ممکن نہیں ہو پاتا۔ اس لئے میں بطور مثال ایسے دو جانوروں کی مثال دوں گا جو اجماعی طور پر حرام ہیں اور ان میں سے ایک کے نجس العین ہونے پر سب کا اتفاق ہے (یعنی کلب اور خنزیر) کتے کو تو شاید کوئی کھاتا نہیں اور خنزیر کھانے والے بھی یورپین ممالک کو چھوڑ کر ہر جگہ کم بلکہ بہت کم ہیں، اور اتفاق یہ ہے کہ دونوں میں بچے پیدا کرنے کی صلاحیت کچھ زیادہ ہی ہوتی ہے۔ اس کے باوجود فطرت نے ان کی آبادی کو کنٹرول کر رکھا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ قانون فطرت اپنے طور پر الگ کام کرتا رہتا ہے اور خالق کائنات جو کائنات کے ذرے ذرے سے اور ان کی مصالح و ضروریات سے واقف بھی ہے، سب پر حاکم و قادر بھی ہے اس کا قانون انسانی آبادی کے مصالح کا بھی

نگراں ہے اور جس طرح دوسرے حیوانات کا معاملہ ہے انسانی آبادی کو بھی ایک حد سے آگے نہیں بڑھنے دے گا دوسری بات رزق کے ذرائع کے متعلق سوچنے کی ہے قدرت نے بے شمار ذرائع اور وسائل مہیا فرمادیئے ہیں پھر جیسے جیسے ضرورت بڑھتی ہے ان ذرائع کا انکشاف اور وسائل کا مہیا ہونا بھی مشاہدے میں ہے۔ آج سے دس بیس سال پہلے جن کھیتوں میں دو چار من غلہ پیدا ہو جاتا بہت سمجھا جاتا تھا آج انہیں میں اس سے کئی گنا زیادہ پیدا ہو رہا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن تو واضح طور پر اسے منع کر دیا ہے اللہ رب العزت کا فرمان ہے لاتقتلوا اولادکم خشیۃ املاق۔ یہ آیت اس سلسلے میں مکمل اور واضح ضابطۂ عمل ہے اس مقام پر کچھ حضرات یہ فرماتے نظر آتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں قتل اولاد کی ممانعت کا ذکر ہے جب کہ نسبندی اور تحدید نسل قتل نہیں ہے۔ قتل تو نام ہے ذی روح انسان کے جسم سے رشتۂ حیات کو کاٹ دینے کا یہاں ایسا کوئی ذی روح موجود ہی نہیں ہے کہ قتل کی تعریف صادق آئے میں سمجھتا ہوں کہ یہ بھی ایک طرح کا مغالطہ ہے یا پھر غلط فہمی۔ پہلی بات تو یہ سمجھنے کی ہے کہ قتل کی ایک قسم ہے وأد یعنی زندہ درگور کردینا جیسا کہ عرب میں لڑکیوں کو زندہ دفن کردینے کا رواج تھا اور قرآن کریم نے اس کے متعلق کہا ہے، واذا الموؤدۃ سئلت بای ذنب قتلت نص قرآنی نے اس فعل کو قتل سے تعبیر کیا ہے اس کے ساتھ وہ حدیث ملالی جائے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کو وأد خفی فرمایا ہے، تولامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ نسبندی وغیرہ کی صورتیں یقیناً قتل کی اقسام میں شامل ہیں۔ اس کے علاوہ قرآن نے مقصد قتل من خشیۃ املاق کو بتایا ہے اور اس بنیاد پر خاص طور سے قتل کو منع فرمایا ہے، ورنہ قتل تو پہلے ہی منع تھا یہی مقصد یہاں بھی موجود ہے الامور بمقاصدھا جب یہ مقصد مذموم ٹھہرا تو لامحالہ اس کے لئے جب یہ طریقہ اختیار کیا جائے تو یہ بھی مذموم ہوگا خواہ ہم اُسے قتل تسلیم نہ کریں تغیر خلق اللہ کی خرابی اپنی جگہ ہے جو بدرجۂ اتم یہاں موجود ہے اور حدیث پاک کی تصریح تنزوجوا الولود الودود بھی اس کے لئے مانع ہے، لہٰذا جہاں تک نسبندی اور تحدید نسل کے لئے مرد یا عورت کے آپریشن کا مسئلہ ہے یہ کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ البتہ عارضی منع حمل دوائیں بشرط عذر استعمال ہو سکتی ہیں لیکن خاندان کا مختصر رکھنا، حسن و جمال کی بقار، معاشی حالات وغیرہ ہرگز ایسے عذر نہیں ہیں جو شرعاً معتبر سمجھے جاسکیں۔ لہٰذا سوال ۱۲ الف (۱)، (۲)، (۳)، (۴)، تو قطعی عذر نہیں ہیں ہاں شق ۵ میں اگر عارضی مانع ادویہ کے استعمال کی گنجائش دی جائے تو اسے غلط نہیں کہا جا سکتا۔

(ب) منع حمل کے طبی اسباب عذر ہیں جو اسباب ماں یا بچے کی صحت کے اندیشۂ قوی سے تعلق رکھتے ہیں ان کا عذر ہونا تو بدیہی ہے۔ نگہداشت کا مسئلہ معاشی حیثیت سے متعلق ہے اگر نگہداشت کا دوسرا معقول نظم ہو تو اسے عذر

نہیں کہہ سکتے ورنہ اسے بھی عذر ماننا پڑے گا چوں کہ حکم عام ہے اس لئے مسلم وغیر مسلم مریض کے درمیان فرق صحیح نہیں ہے۔ موروثی امراض کے اگر مریض کے اور اس کے خاندان کے لئے عذر ہو سکتے ہیں تو ڈاکٹر کے لئے بدرجۂ اولیٰ گنجائش نکلے گی۔

اسقاط حمل علی الاطلاق کسی صورت میں جائز نہیں۔ سوال نمبر ۳ میں (الف) سے (ھ) تک اسقاط کی اجازت اس وقت تک ہو سکتی ہے جب تک کہ تخلیق کی تکمیل نہ ہو جائے جس کی مدت فقہائے نے ایک سو بیس ۱۲۰ دن بتائی ہے زنا بالجبر خالص معاشرتی مسئلہ ہے اور اس کا تعلق بھی ایک عورت کے مستقبل سے ہے اس لئے لازمًا اسے عذر تسلیم کیا جانا چاہئے۔ البتہ (د) کسی طرح اس مرحلہ میں بھی عذر نہیں (ز) پر غور کیا جا سکتا ہے۔ اگر پرورش کا معقول نظم ہو سکے اور بچے کے لئے ایسے خدشات نہ ہوں تو یہ عذر نہیں بن سکتا بصورت دیگر یہ بھی عذر شرعی بن جائے گا۔



خاندانی منصوبہ بندی

حضرت مولانا عبدالجلیل چودھری صاحب ———————— امیر شریعت، آسام

خاندانی منصوبہ کا پروگرام تین بنیادوں پر مبنی ہے، اول محدود وسائل میں انسانی نسل کا غیر معمولی اضافہ جو آنے والی نسلوں کے لئے شدید خطرناک ہے، دوم پیدائش پر پابندی لگا کر اعلیٰ معیار زندگی حاصل کرنا، سوم عورتوں کی صحت و تندرستی کی خاطر۔

مذکورہ بالا تین بنیادوں پر خاندانی منصوبہ بندی کی اسکیم ہے ان بنیادوں کو اگر قرآن و حدیث تسلیم کرے تو یہ اسکیم جائز ہوگی ورنہ جائز نہیں ہے مذکورہ بنیادوں میں سے اگر پہلی بنیاد پر غور کیا جائے تو نص قرآنی اس کے خلاف ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، "وجعلنا لکم فیہا معایش ومن لستم لہ برازقین وان من شئی الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم" دوسری جگہ فرمایا ہے "ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقہم وایاکم ان قتلہم کان خطأ کبیرا۔ تیسری جگہ فرمایا ہے "وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا"

پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے صاف بتایا ہے کہ انھوں نے اس کائنات میں انسان اور دوسرے تمام مخلوقات کے لئے معیشت کے لامحدود وسائل رکھ دیتے ہیں اور ان کے پاس ہر چیز کے غیر متناہی خزانے ہیں البتہ ان خزانوں کا انکشاف متعین اور محدود مقدار میں کرتے ہیں اور معیشت کا یہ سامان محدود معلوم مقدار میں نازل کرتے ہیں۔

دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ نے افلاس اور تنگدستی کے خوف سے قتل اولاد سے منع فرمایا ہے اولاد اور صاحب اولاد سب کو وہی رزق دینے والا ہے اور تنگی روزی کے خوف سے اولاد کو قتل کرنا بڑا جرم ہونے کی خبر دی ہے۔

تیسری آیت میں فرمایا ہے کہ زمین پر پاؤں چلنے والے سب کی روزی اللہ ہی پر ہے۔

چونکہ اللہ تعالیٰ ازل وابد میں عالم ہے اس لئے اللہ نے ان آیتوں کو نازل فرما کر بنی آدم کو مطمئن کر دیا کہ انسانی نسل کے اضافہ سے کوئی روزی کی فکر اور وہم باطل کا شکار نہ بنے فیملی پلاننگ کے اسکیم سے ان آیتوں کے نزول کی حقیقت واضح ہوگئی ہے کہ ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ خیال پرست لوگ انسانی نسل کی زیادتی کو دیکھ کر انسانی آبادی کو محدود کرنے کی کوشش میں مشغول ہوں گے۔

مذکورہ بالا آیات سے واضح طور پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ خاندان کا ہر نفس اپنے حصہ کا رزق اپنے ساتھ لاتا ہے اور کوئی فرد دوسرے کے رزق کا ذمہ دار نہیں ہے احادیث کے تتبع سے اس سے بڑھ کر یہ بات ملتی ہے کہ خاندان کی وسعت قلت رزق کا باعث نہیں بلکہ کشادگی رزق کا باعث ہے اس لئے بارگاہ نبوی سے یہ ہدایت کی گئی ہے" التمسوا الرزق بالنکاح" اور کثرت عیال کو موجب برکت قرار دیا ہے ارشاد ہے" بیت لاصبیان فیہ لابرکۃ فیہ" علاوہ ازیں حضور اکرمؐ نے کثرت اولاد کی طرف ترغیب دی ہے فرمایا ہے" تزوجوا الودود الولود فانی اباھی بکم الامم" اولاد کے خوف سے نکاح کرنے سے باز رہنے پر حدیث میں وعید آئی ہے آنحضرتؐ نے فرمایا۔ من ترك الزواج مخافۃ العیال فلیس منا۔ تنگی رزق کے خوف سے فیملی پلاننگ کی فکر ایک وہم باطل ہونے پر مشاہدہ شاہد ہے کیونکہ انسانی آبادی کی کثرت کے ساتھ ساتھ دنیا دولت وعلم میں ترقی کی طرف بڑھ رہی ہے۔

معیشت کے وسائل محدود خیال کر کے اگر فیملی پلاننگ کی اسکیم بنالی جائے تو آفات سماوی کی وجہ سے اگر کسی ملک میں پیداوار انسانی آبادی سے کم ہو جائے پیداوار سے زائد آبادی کو قتل کے ذریعہ کم کرنے کی اسکیم تیار کرنا ضروری ہے اسی طرح جس خاندان میں ماں باپ مع تین اولاد کے پانچ افراد ہو اور ان کی معیشت کے لئے سالانہ پچیس ہزار روپئے کی ضرورت ہو لیکن آمدنی سالانہ دس ہزار روپئے ہیں تو اس خاندان کے تین افراد کو قتل کر کے محدود آمدنی کے مناسب دو افراد کو باقی رکھنے کی اسکیم لینا ضروری ہوگا لہذا روزی کی تنگی کے خوف کا مسئلہ صرف فیملی پلاننگ سے حل نہیں ہوگا بلکہ کبھی قتل کا پلان کبھی پیدائش کو بند کرنے کا پلان لینا پڑے گا۔

دوسری بنیاد جو اعلیٰ معیار زندگی کا منصوبہ ہے اس سلسلہ میں پہلی بات یہ ہے کہ معیار زندگی کوئی واضح اور متعین معیار رکھتا ہے یا نہیں اور کیا ہر زمانہ وہر قوم کے لئے برابری کے ساتھ کوئی مقررہ پیمانہ رکھتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے یہ ایک اضافی حقیقت ہے ہر زمانہ میں اس کے پیمانے بدلتے رہتے ہیں ہر خاندان اپنے موجودہ معیار زندگی کو پست محسوس کر کے بلند معیار کی تلاش میں رہتے ہیں لہذا اعلیٰ معیار زندگی کی کوئی حد نہیں اور جب

اس کی کوئی حد نہیں تو اس پر دوسری ایک چیز کی بنیاد کس طرح ہوگی ؟

نیز اعلیٰ معیار زندگی حاصل کرنے کے لئے بہترین تربیت اور اعلیٰ تعلیم کے لئے اہل وعیال کی کثرت رکاوٹ بنتی ہے یہ خیال ایک وہم باطل ہے کیونکہ تاریخ اور مشاہدہ شاہد ہے کہ تہذیب اخلاق، ترتیب اعمال اور تعلیم کے لئے کسی بھی دور میں سرمایہ کی محتاجی نہیں ہوئی ہے بلکہ ان چیزوں کے لئے بہتر ماحول کا ہونا ضروری ہے بہت سے سرمایہ دار حصول علم میں کافی سرمایہ خرچ کرنے کے باوجود علم میں کوئی مقام حاصل نہیں کرسکے لیکن ہزاروں مفلس نادار غریب بچے بغیر سرمایہ کے اپنی خداداد صلاحیت اور علمی ذوق کے ذریعہ علمی دنیا میں اپنا مقام بنا گئے ہیں جن پر پوری قوم فخر کرتی ہیں ۔

تیسری بنیاد سویہ قابل توجہ ہے اگر کسی عورت کی صحت حمل برداشت کرنے کے لائق نہ ہو اور یہ تجربہ کار طبیب کی نظر میں ہو تو شخصی اور انفرادی طور پر اس عورت کے حق میں ایسے جائز طریقوں کے استعمال کی اجازت دی جاسکتی ہے جو اس کی جان بچانے اور اس کی صحت جسمانی کے لئے ضروری اور مناسب ہو لیکن یہ انفرادی معاملہ ہمہ گیر قومی منصوبہ بننے کے قابل نہیں ہوگا کیونکہ عورتوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں ممکن ہے کہ ایک عورت ایک بچہ کی ولادت کو برداشت نہ کرسکے گی اور بعض عورتیں متعدد اولاد کی پیدائش کے بعد بھی تندرست رہتی ہیں ۔

یہاں تک تو فیملی پلاننگ کی دواعی واسباب کا بیان ہوا اب اس کی نوعیت واحکام کا بیان پیش خدمت ہے اگر برتھ کنٹرول کی یہ نوعیت ہو کہ انجکشن یا آپریشن یا ادویہ کے ذریعہ مرد کی قوت جماع باقی رکھتے ہوئے تناسل وتوالد کی صلاحیت کو ختم کیا جائے یا عورت کے رحم کو آپریشن کرکے یا کوئی تھیلی داخل کرکے یا اور کسی صورت سے استقرار حمل کی صلاحیت کو دائمی طور پر یا طویل مدت کے لئے ختم کردیا جائے تو خصاء کے حکم میں ہے جو مطلقاً حرام ہے ۔

اور اگر نوعیت یہ ہو کہ کسی دوا یا انجکشن کے ذریعہ وقتی طور پر نطفہ کو رحم مادر میں قرار پانے اور عورت کو حاملہ ہونے سے روک دیا جائے تو یہ تبتل کے حکم میں ہے امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں خصاء اور تبتل دونوں کو مکروہ و ناجائز بتاتے ہوئے باب قائم کیا ہے "باب مایکون من التبتل والخصاء" بسندہ "عن سعد بن ابی وقاص رد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبتل ولو اذن لہ لاختصینا"، اس حدیث سے امام بخاریؒ نے خصاء اور تبتل دونوں کی حرمت کا مسئلہ استنباط کیا ہے ۔

اور اگر نوعیت یہ ہو کہ حمل کو گرا دیا جائے خواہ ابھی تک اس میں روح داخل نہیں ہوئی ہے یا روح داخل ہوئی ہے اور نفس متنفس بن چکا ہے تو دونوں حالتوں میں حمل گرانے کو فقہاء کی اصطلاح میں اسقاط حمل کہتے ہیں فقہائے کرام نے اسقاط حمل کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ نہ صرف ناجائز اور حرام فعل ہے بلکہ ایک معصوم نفس کا قتل بھی ہے جس سے قرآن کریم نے بہت سختی کے ساتھ منع کیا ہے حمل نے پوری انسانی شکل وصورت یا اس کی بعض نشانات کو قبول کرنے کے بعد اس کو گرانے والے پر دیت یا غرہ واجب ہوتا ہے فقہ کی کتابوں میں باب الجنین کے تحت میں اس کی تفصیل مذکور ہے۔

جو حضرات ضبط تولید کے جواز کے قائل ہیں وہ عزل کی احادیث کا سہارا لیتے ہیں اس مقام میں وہ حضرات شاعر کے شعر ترسم نہ رسی بکعبہ اے اعرابی ۔ کہ ایں راہ تو می روی بترکستان ست" کا طابق النعل بالنعل مصداق ہیں کیونکہ جب ایک صحابی نے حضورؐ سے عزل کی اجازت چاہی تو حضورؐ نے اعزل عنہا ان شئت فانہ سیاتیہا ماقدر لہا کے الفاظ سے جواب دیا جس سے عزل پر حضورؐ کی ناراضگی ظاہر ہوئی اور قرائن سے معلوم ہوا کہ بادل نخواستہ یہ یہ فرمایا۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک لڑکے نے اپنے باپ سے ایسے ایک کام کرنے کی اجازت چاہی جو باپ کے پاس ناپسندیدہ ہے۔ باپ نے جواب میں کہا کہ تجھ کو اختیار ہے اگر تو چاہے تو یہ کام کر یا نہ کر لیکن تیرا مقصود حاصل نہ ہوگا اس کا صاف مطلب ہے کہ اس نے اس کام کو کرنے کی اجازت اس کو نہیں دی ہے بلکہ صاف طور پر منع کرنے کے بجائے ایسا جملہ تلفظ کیا ہے جس کو سن کر وہ خود رک جائے۔

یہ تو مذکورہ بالا حدیث کے معنی ہیں دوسری ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل سے منع فرمایا ہے۔ سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن العزل فقال لا علیکم ان لا تفعلوا ذٰلکم فانما ھو القدر۔

مذکورۃ الصدر دلائل پر مانع استقرار حمل تدابیر کے ہوتے ہوئے شخصی اور انفرادی طور پر مع کراہت عزل کی اجازت سے عوامی اور قومی سطح پر فیملی پلاننگ کے جواز کی رائے ہرگز نہیں دی جاسکتی ہے۔ فقط واللہ اعلم۔

ضبط تولید

از ـــــــــــ مولانا مفتی محمد زید صاحب، جامعہ عربیہ ہتھوڑا باندہ

ضبط تولید کی اصولاً تین صورتیں پائی جاسکتی ہیں۔

(۱) قطع نسل (۲) منع حمل (۳) اسقاط حمل

ضبط تولید کی جدید سے جدید تر کوئی بھی صورت ہو مذکورہ بالا انھیں تین صورتوں میں سے کسی نہ کسی صورت میں داخل ہوگی۔ اس لئے ضروری ہے کہ انھیں تین صورتوں کی توضیح اور شرعی تحقیق کی جائے تاکہ ہر صورت کا حکم واضح ہوجائے۔

قطع نسل

کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مرد وعورت میں سے کسی ایک کے بھی اعضاء تناسل وتوالد میں داخلی یا خارجی ایسا تغیر کردیا جائے جس کی بنا پر دائمی وابدی طور سے توالد وتناسل کا سلسلہ منقطع ہوجائے۔ مثلاً گذشتہ دور میں مردوں کو خصی کرنے کی صورت پائی جاتی تھی جیسا کہ آج کل جانوروں کو خصی کیا جاتا ہے۔ اور آج کی ترقی یافتہ طبی سائنس نے قطع نسل کی بہت سی صورتیں پیدا کردی ہیں، مثلاً نسبندی، آپریشن وغیرہ۔

منع حمل

ضبط تولید کی دوسری صورت منع حمل ہے جس کا حاصل صرف یہ ہوتا ہے کہ مرد وعورت میں قوتِ تولید باقی رہتی ہے اور عارضی ووقتی مدت کے لئے اندرونی یا بیرونی اعضاء تناسل میں ایسا تغیر کردیا جاتا ہے جس کی وجہ سے حمل نہیں ٹھہر سکتا ـــــــ جس کی صورتیں عموماً معروف ہیں۔ اس میں ہر وہ صورت داخل ہے جو قوت تولید کے بقاء کے ساتھ مانع قرار حمل ہو۔

اسقاط حمل

ضبط تولید کی تیسری صورت اسقاط حمل ہے جس کا مفہوم ظاہر ہے یعنی حمل ٹھہر جانے کے بعد اس کو ضائع کردینا، ساقط کردینا۔

یہ کل تین صورتیں ہیں جو ضبط تولید کے لئے محتمل و ممکن ہوسکتی ہیں، کوئی بھی نئی صورت ہو انھیں اقسام ثلثہ میں سے کسی نہ کسی قسم میں داخل ہوگی۔ تینوں قسموں میں سے ہرایک کے احکام جداگانہ ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہر قسم کی علٰحدہ علٰحدہ تفصیل وتحقیق اور شرعی حکم بیان کیا جائے تاکہ ہر مروجہ یا نئی صورت کے بارے میں فیصلہ کرنا آسان ہو کہ وہ کس قسم میں داخل ہے اور شرعًا اس کا کیا حکم ہے۔

پہلی صورت (قطع نسل) کا حکم

"قطع نسل" یعنی ایسی تدبیر اختیار کرنا جس کی وجہ سے مرد یا عورت میں ہمیشہ کے لئے توالد وتناسل کا سلسلہ منقطع ہوجائے، یہ صریح ناجائز وحرام ہے اور اس کی حرمت متفق علیہ ہے۔ اور یہ سوال مختلف حالات کے پیش نظر خود صحابہ کرام نے حضور سے فرمایا تھا جس کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتًا ممانعت فرمائی، اور اس کی حرمت کے متعدد دلائل ہیں۔ مثلاً یہ تغییر خلق اللہ ہے، مثلہ ہے۔ مداخلت فی الدین اور شرک فی الاحکام کے قبیل سے ہے، حدیث پاک میں صراحتًا ممانعت وارد ہوئی ہے، اصولی حیثیت سے بھی حرمت ثابت ہے۔

چوں کہ اس کی حرمت میں کوئی کلام نہیں اس لئے اس کی مزید بحث کی ضرورت نہیں۔

مجبوری کی صورت میں قطع نسل کا حکم

بعض امراض اور بعض حالات ایسے ہوتے ہیں کہ جن کی بابت ڈاکٹروں کی تحقیق کے بعد قطعی اور یقینی بات ہوجاتی ہے کہ اگر سلسلہ توالد کو بالکلیہ ختم نہ کیا گیا اور حمل قرار پاگیا تو اس کی ولادت کی کوئی صورت نہیں، اور مجبور عورت کے لئے موت کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں۔

مثلاً بعض خواتین ایسی ہوتی ہیں کہ قدرتًا ان کے اعضاء تولید اس قابل نہیں ہوتے جن سے طبعی اور فطری

ولادت ہوسکے، مجبوراً غیر فطری طریقہ سے آپریشن کے ذریعہ بچہ کی ولادت ہوتی ہے اور ڈاکٹروں کے کہنے کے مطابق اس طرح آپریشن کے ذریعہ دو مرتبہ یا زائد سے زائد تین مرتبہ تو ولادت ہوسکتی ہے، اس کے بعد آپریشن کے ذریعہ بھی ولادت کی کوئی شکل نہیں ہوتی۔ گویا ہمیشہ کے لئے اس کے اعضا میں ولادت کی صلاحیت باقی نہیں رہی۔ اور نہ ہی عادۃً اس کے پائے جانے کا اب امکان ہے ایسی صورت میں عورت کے پیٹ میں بچہ آجانا خطرہ سے خالی نہیں، جان تک کا خطرہ ہے اس لئے ایسی اضطراری ومجبوری کی صورت میں (جبکہ ماہر ڈاکٹر فیصلہ کردے کہ ہمیشہ کے لئے یہ عورت ولادت کے قابل نہیں ورنہ جان کا خطرہ ہے) ایسی صورت اختیار کرنے کی گنجائش ہے جس کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے ولادت کا سلسلہ منقطع ہوجائے جس کو آج کی اصطلاح میں آپریشن کہتے ہیں۔ کیوں کہ ضرورت اور اضطرار کی صورت میں ہر حرام چیز حلال ہوجاتی ہے اور یہاں ضرورت کا آخری درجہ پایا جارہا ہے۔ اگرچہ احتمال اس کا بھی ہے کہ عارضی تدابیر اختیار کرکے سلسلہ کو ختم نہ کرکے صرف موقوف کردیا جائے اور حمل قرار پالے کی صورت میں بھی اس کا اسقاط کرادیا جائے۔

لیکن جب عذر دائمی ہے جس کا ازالہ عادۃً ناممکن ہے تو دائمی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہونی چاہئے۔

نیز عارضی تدابیر اختیار کرنے کے بعد بھی کبھی پیٹ میں بچہ آجاتا ہے جو اس کے لئے زحمت اور حرج کا باعث بن سکتا ہے اور بچہ آجانے کے بعد اس کا اسقاط گو محتمل ضرور ہے لیکن اس میں بھی اس کو سخت حرج اور مشقت نیز شدید کمزوری کا سامنا کرنا پڑے گا۔

اس سلسلہ کی کوئی تائیدی تحریر احقر کی نظر سے نہیں گذری، البتہ بعض اہل علم نے مجبوری کی صورت میں جب کہ حاملہ کی جان کا خطرہ ہو ذی روح حمل کے اسقاط کی بھی اجازت دی ہے[1]۔

قطع نسل کا گناہ ذی روح کے قتل کے گناہ سے اخف ہے جب اس کے اسقاط کی اجازت ہوسکتی ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ گنجائش ہونی چاہئے۔ اہل علم حضرات اس پر غور فرمالیں۔

منع حمل کی صورتیں اور اس کا حکم

منع حمل سے ہر وہ صورت مراد ہے جس کی وجہ سے عورت کے رحم میں

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تحدید نسل ص۳۲، الحلال والحرام ص۱۶۸

حمل کا قرار نہ ہو سکے اور قوت تولید باقی ہو، اس کی صورتیں بے شمار ہوتی ہیں اور ہوتی رہیں گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی بعض صورتیں پائی جاتی تھیں، صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق شرعی حکم دریافت فرمایا تھا .... اس لئے اس قسم کی تمام جدید صورتیں (جن میں عارضی یا وقتی طور سے منع حمل پایا جاتا ہو) اس صورت کے حکم میں داخل ہوں گی جو حضور کے عہد میں رائج تھیں۔ اس اعتبار سے منع حمل کا شرعی حکم بہت آسان ہے اور اس میں کوئی پیچیدگی نہیں۔

عزل کا حکم

حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں منع حمل کی جو صورت مروج تھی اس کو فقہی اصطلاح میں "عزل" کہتے ہیں۔

عزل کی حقیقت معروف ہے ________ بعض صحابہ کرام میں اس کا رواج تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا یا بعض صحابہ کرام نے اس کی بابت دریافت فرمایا تو آپ نے منع نہیں فرمایا۔ اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جتنی روایات مروی ہیں در اصل ان میں کوئی تعارض نہیں بلکہ مجموعہ روایات کو سامنے رکھتے ہوئے صرف دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱ ____ ایک تو یہ کہ فی نفسہٖ یہ عمل جائز و مباح ہے کیوں کہ کسی بھی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت نہیں فرمائی اور صحابہ کا عمل بالعزل منقول ہے۔

۲ ____ دوسرے یہ کہ جواز کے ساتھ یہ عمل ناپسندیدہ اور قباحت سے خالی نہیں کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو (موءدۃ خفی) فرما کر معصیت (موءدۃ حقیقی) سے مشابہ قرار دیا ہے۔ اس لئے گو جواز و اباحت ہے لیکن ناپسندیدگی کے ساتھ۔ بعض روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حرّہ عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل سے منع فرمایا ہے۔ یہ اور اس سلسلہ کی روایات مشکوٰۃ[۱] شریف، بیہقی اور مسند احمد مصنف عبد الرزاق میں موجود ہیں۔

---

[۱] مشکوٰۃ، ص ۲۷۶۔

جمہور صحابہ وفقہاء کا مسلک

اس لئے اگرچہ بعض صحابہ کرام سے عزل کی کراہت منقول ہے لیکن جمہور صحابہ اور جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ "لا بأس بہ" جمہور کے نزدیک تو جواز و اباحت ثابت ہے۔ محققین نے اسی قول کی تصحیح فرمائی ہے اور ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے، احناف کے یہاں بھی کتب فقہ میں جواز کی تصریح موجود ہے۔

"العزل لیس بمکروہ ——— ویعزل عن الحرۃ باذنہا"[۱]

چند عبارات ملاحظہ ہوں:

۱ ——— قال الباجی ھذا مما اختلف فیہ الصحابۃ فذھب الجمھور الی اباحتہ وذھب ابن عمر وغیرہ الی کراھتہ۔ والذی علیہ الجمھور الفقہاء ان العزل جائز علی شروط سنذکرھا۔[۲] اھ

۲ ——— قال ابن الھمام العزل جائز عند عامۃ العلماء وکرھہ قوم من الصحابۃ وغیرھم والصحیح الجواز[۳]۔

۳ ——— جلس الی عمر علی والزبیر وسعد فی نفر من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتذاکروا العزل فقالوا لا بأس بہ[۴]۔ اھ

۴ ——— واتفقت المذاھب الثلاثۃ علی ان الحرۃ لا یعزل عنہا الا باذنہا ——— وعند الشافعیۃ خلاف مشھور ——— قال الغزالی وغیرہ یجوز وھو الصحیح عند المتاخرین[۵]۔

---

[۱] عالمگیری ۱/۳۳۵۔ درمختار شامی ۲/۴۱۲

[۲] اوجز المسالک ۴/۵۶۹

[۳] حاشیہ مشکوۃ ۲/۲۷۵

[۴] مرقاۃ شرح مشکوۃ ۳/۴۲۱

[۵] اوجز المسالک ۴/۵۷۱

حاصل کلام یہ کہ جمہور صحابہ وفقہا، اور ائمہ اربعہ کا مسلک یہی ہے کہ عزل کرنا فی نفسہ جائز ہے، اور جن بعض دلائل سے اس کی ممانعت معلوم ہوتی ہے اس کی حیثیت خلاف اولیٰ اور کراہت تنزیہی کی ہے۔ محققین نے اس کی تصریح کی ہے۔

والظاهر أن النهي محمول على التنزيه[1] الخ ——— أقول يشير الى كراهية العزل من غير تحريم[2]۔

منع حمل کی مروجہ صورتوں کا حکم

مذکورہ بالا تفصیلات سے جب عزل کا شرعی حکم معلوم ہوگیا اور اس کی اباحت بھی معلوم ہوگئی تو دیگر مروجہ ایسی تدابیر جو منع حمل کے واسطے استعمال کی جاتی ہیں ان کا حکم بھی معلوم ہوگیا کہ جب وہ عزل کے حکم میں ہیں (کیوں کہ دونوں ہی جگہ منع حمل مقصود ہے) تو عزل کی طرح وہ صورتیں بھی جائز اور مباح ہوں گی بلکہ بدرجہ اولیٰ ہوں گی۔

کیوں کہ عزل میں تو مادہ منویہ کا خروج رحم سے باہر ہوتا ہے اور مروجہ صورتوں میں ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کا جواز تو بدرجۂ اولیٰ ہوگا، اس لئے عزل اور موجودہ تمام ایسی صورتیں جو منع حمل کے واسطے استعمال کی جاتی ہوں احکام کے اعتبار سے دونوں یکساں ہیں، اور دونوں کا حکم یہ ہے کہ فی نفسہ مباح اور جائز ہیں۔

جب منع حمل کی حیثیت مباح کی ٹھہری تو مباح ہی کے احکام اس میں جاری کرنا چاہئے۔

مباح کا حکم

مباح کا حکم اصولیین نے بیان فرمایا ہے کہ وہ اغراض اور مقاصد کے تابع ہوتا ہے اور دراصل یہی محمل ہے "الامور بمقاصدها" کا۔

علامہ ابن نجیمؒ الاشباہ میں فرماتے ہیں:

---

[1] مرقاة شرح مشكوٰة ۳/۴۳۱ [2] حجة الله ۲/۱۳۲

واما المباحات فتختلف صفتها باعتبار ما قصدت لأجله الخ[1]

علامہ شاطبیؒ فرماتے ہیں:

وکذالک قد یکون المباح وسیلة الی ممنوع فیترک من حیث هو وسیلة الخ[2]

اصولیین کی تصریح کا حاصل یہ ہے کہ مباح اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہی ہے اس میں ثواب وعذاب، امر ونہی، طاعت ومعصیت کا کوئی پہلو نہیں ہوتا، البتہ مباحات اغراض ومقاصد کے تابع ہوتے ہیں اگر کسی جائز اور امر مباح کو اچھی نیت سے کیا جائے تو باعث ثواب، بری نیت سے کیا جائے تو باعث گناہ ہوتا ہے

اگر مباح معصیت کا ذریعہ ہو تو منہی عنہ اور طاعت کا ذریعہ ہو تو مطلوب ہو جاتا ہے۔

اگر کسی ایسی نیت سے مباح کام کیا جائے تو جو نیت شرعی نقطۂ نظر سے فاسد اور غلط ہو تو وہ مباح ناجائز ہو جاتا ہے۔

اور اگر کسی اچھی نیت سے کیا جائے تو وہ نہ صرف جائز بلکہ افضل ہو جاتا ہے۔

اور اگر ایسی نیت ہے جو شرعاً فاسد بھی نہیں اور نہ ہی شرعاً پسندیدہ ہے تو ایسے عمل میں نہ ثواب ہوگا نہ گناہ۔ واللہ اعلم۔

منع حمل کے مقاصد

اس کے بعد منع حمل کی کسی بھی صورت کو لیا جائے سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ اس تدبیر کے اختیار کرنے والے کا کیا مقصد ہے۔ اور کس غرض سے وہ منع حمل کی تدبیر اختیار کر رہا ہے اسی غرض ومقصد کے تحت اس میں احکام جاری ہوں گے، اور چوں کہ اغراض ومقاصد سب کے علٰحدہ علٰحدہ ہوتے ہیں اس لئے سب کے احکام یکساں نہ ہوں گے۔

اگر کوئی شخص جائز اور مباح غرض سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرتا ہے تو بلاشبہ جائز ہے اور

---

[1] الاشباہ، شامی کتاب النکاح ۲/۲۸۳

[2] الموافقات ۱/۱۴۶

اگر اس کی نیت کوئی فاسد نیت ہے جو شرعی نقطہ نظر سے غلط ہے تو یقیناً وہ صورت ناجائز ہوگی۔ واللہ اعلم۔

منع حمل کے جواز کے شرائط

منع حمل کی کوئی بھی صورت ہو اس کے جواز کے لئے چند شرائط ہیں۔

۱۔۔۔ سب سے پہلی بات یہ کہ یہ ضبط تولید منع حمل کی صورت انفرادی اور شخصی ذات سے تعلق ہو۔ اس کو اجتماعی شکل اور قانونی حیثیت حاصل نہ ہو، اس کی ترغیب واشتہار نہ ہو۔

ورنہ اگر مجموعی طور سے ضبط تولید کی تحسین اور اس کے فضائل اور خوبیاں بیان کی جائیں اور اسی کو مقصود و نصب العین بنا لیا جائے یا اس کو قانونی حیثیت دیدی جائے تو اس کے عدم جواز اور حرمت میں کوئی شبہ نہیں۔

جواز صرف اسی وقت تک ہے جب کہ منع حمل انفرادی اور شخصی طور سے ہو۔

۲۔۔۔ دوسری شرط یہ کہ ضبط تولید کے ذریعہ محض اولاد سے اعراض ہی مقصود نہ ہو یعنی صرف یہی نیت نہ ہو کہ اولاد نہ ہونے پائے۔ ایسی صورت میں جواز نہ ہوگا کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تکثیر اولاد اور نسل بڑھانے کا صراحتاً حکم فرمایا ہے۔

۳۔۔۔ تیسری شرط یہ ہے کہ جس مقصد و غرض سے منع حمل کی تدبیر اختیار کی جارہی ہے وہ غرض اسلامی اصول کے خلاف نہ ہو۔

۴۔۔۔ چوتھی شرط یہ کہ منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے میں اس کا اندیشہ اور خطرہ نہ ہو کہ ہمیشہ کے لئے مایوسی ہو جائے۔

اجتماعی طور سے ضبط تولید کی گنجائش نہ ہونا اور محض اولاد سے اعراض کی نیت سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کا ممنوع ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ اسلامی تعلیمات اور مقاصد شرعیہ کے سراسر خلاف ہے۔ شریعت کا مقصد اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح حکم یہ ہے کہ نکاح کرو اور ایسی عورتوں سے نکاح کرو جو خوب بچہ جننے والی ہوں اور آپ نے تکثیر اولاد اور نسل بڑھانے کا صراحتاً حکم فرمایا ہے۔

تناکحوا، تناسلوا، تکثروا فانی مکاثر بکم الامم[۲] ـــــ تزوجوا الودود الولود[۲] او

---

[۱] فتح القدیر ۲/۲۳۲ [۲] مشکوٰۃ /۲۶۷

المصلحة الشرعية ان لا یعزل لیتحقق کثرة الاولاد وقیام النسل۔[1]

منع حمل کن کن صورتوں میں جائز ہے

اب آگے ہم تفصیل کے ساتھ عرض کرتے ہیں کہ کن کن مقاصد سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہے اور کون کون سے مقاصد اس مباح کو ناجائز کے حدود میں داخل کر دیتے ہیں ۔

کمزوری اور بیماری کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا

اگر عورت اتنی لاغر، ضعیف اور کمزور ہے کہ بار حمل کا تحمل نہیں کر سکتی، حمل کی تکالیف نیز دردزہ وغیرہ برداشت کرنے کی اس کے اندر طاقت نہیں یا ولادت کے بعد بھی ایسی شدید کمزوری لاحق ہونے کا خطرہ ہو کہ اس کے بعد صحت کی توقع کم ہو ایسے حالات میں منع حمل کی ہر ممکن اور جائز تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہے۔ کیوں کہ حرج ومشقت مدفوع ہے۔ "ماجعل علیکم فی الدین من حرج"[2] اس قسم کے اعذار کی بنا پر امام غزالیؒ نے بھی منع حمل (عزل) کی اجازت دی ہے۔[3]

مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے بھی اس کی اجازت کی تصریح فرمائی ہے۔[4]

آزادی کی زندگی گذارنے کے لئے منع حمل

بہت سے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اتنی جلدی ابھی سے کیوں بچوں کا بار سر پر ہو جائے۔ چند سال تو آزادی کی زندگی گذاری جائے ۔۔۔۔۔۔ اس خیال سے وہ منع حمل کی تدبیر اختیار کرتے ہیں۔ بظاہر یہ غرض کوئی ایسی غرض نہیں جو شریعت کے خلاف ہو اس لئے قواعد کی رو سے اس کی اجازت معلوم ہوتی ہے، لیکن چوں کہ اولاد سے اعراض کی صورت معلوم ہوتی ہے اس لئے قباحت سے خالی نہیں۔ واللہ اعلم

---

[1] حجة الله ۲/۱۳۴ [2] القرآن

[3] احیاء العلوم ۲/۲۲

[4] ضبط تولید، ص ۳۰

عورت کے حسن و جمال اور جوانی برقرار رکھنے کیلئے منع حمل

بعض طبیعتیں ایسی ہوتی ہیں جو حسن و جمال اور اچھی شکلوں پر فریفتہ ہوتی ہیں اور یہی حسن و جمال ان کی زندگی کو بہتر سے بہتر بنانے اور آپسی محبت اور گھریلو مصالح کے قیام کا ذریعہ بنتا ہے اور جس کے نتیجہ میں مودۃ و رحمۃ پائی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖۤ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْۤا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً[1]

اور اس کی نشانیوں سے یہ ہے کہ بنا دیئے تمہارے واسطے تمہاری قسم سے جوڑے کہ چین سے رہو ان کے پاس اور رکھا تمہارے بیچ میں پیار اور مہربانی۔

اور یہ مودۃ و رحمت ہی ایسی چیز ہے جس سے گھریلو نظام چلتا رہتا ہے اور بعض طبائع ایسی ہوتی ہیں کہ محبت کے پائے جانے میں حسن و جمال کو دخل ہوتا ہے گویا حسن و جمال ہی کے ذریعہ مودۃ و رحمت کا وجود و بقا ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

فان الطبيعة البشرية راغبة فى الجمال وكثير من الناس تغلب عليهم الطبيعة ـــــــ تواد الزوجين به تتم المصلحة المنزلية[2]

عبارت کا حاصل تقریباً وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ زوجین میں باہمی مودۃ عین مطلوب ہے اور اگر کسی کی طبیعت ایسی ہو کہ حسین و جمیل چہرہ دیکھنا ہی محبت کی بقا کا ذریعہ ہو تو شرعاً اس کی گنجائش ہے بعض احادیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ایک حدیث پاک میں زوجہ صالحہ کی صفت بیان کی گئی ہے:

ان نظر اليها سرته[3] ـــ اگر شوہر عورت کی طرف دیکھے تو عورت اس کے جی کو خوش کر دے۔

تو اگر کسی کا مزاج ایسا ہو کہ حسین چہرہ دیکھ کر اس کو خوشی ہوتی ہو تو شریعت نے اس جذبہ کی رعایت کی ہے

---

[1] سورہ روم پ ۲۱ [2] حجة الله البالغة ۲/۱۲۳

[3] مشکوٰۃ ۲/۲۶۸

لہٰذا اگر کوئی شخص منع حمل کی تدبیر اس لئے اختیار کرتا ہے تاکہ عورت کا حسن وجمال دیر تک باقی رہے تو جائز ہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"اگر کوئی شخص منع حمل (عزل) اس نیت سے کرے کہ عورت کا حسن برقرار رہے تاکہ وہ اس سے زیادہ سے زیادہ حظ اندوز ہو نیز اس کی محبت اس کے ساتھ برقرار رہے تو عزل جائز ہے"[1]

بچوں کی کمزوری اور خرابیٔ صحت کی وجہ سے منع حمل

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک بچہ ہوا اور ابھی اس کی مدت رضاعت بھی پوری نہ ہونے پائی تھی کہ پیٹ میں دوسرا بچہ آگیا، ابھی پہلی ولادت کی کمزوری دور نہ ہونے پائی تھی کہ دوسری کمزوری شروع ہوگئی، ابھی ایک بچہ ہی کی پرورش اور توجہ سے چھٹکارا حاصل نہیں ہوا تھا کہ دوسرے اور تیسرے کی فکر لاحق ہوگئی۔

طبعی طور پر ایسے بچے کمزور واقع ہوتے ہیں کیوں کہ اپنی ماں کے دودھ سے محروم ہو جاتے ہیں اور عورت کا دودھ تدریجاً ختم بھی ہو جاتا ہے اور جو ہوتا ہے (اطباء کی تحقیق کے مطابق وہ) ضرر رساں ہوتا ہے اور بکثرت بہت جلدی بچے ہونے کے سبب سے عورت پر جو کمزوری لاحق ہوتی ہے وہ تو ہے ہی بچے بھی کمزور ہوتے ہیں۔ یعنی عورتوں اور بچوں دونوں کا ضرر ہوتا ہے، اولاد کمزور ہوتی چلی جاتی ہے۔

اس لئے اس ضرر سے بچنے کے لئے بھی منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہے۔ بعض احادیث میں شیر خوار بچہ گود میں ہوتے ہوئے جماع کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ کیوں کہ اس سے بچہ کی صحت پر اثر پڑتا ہے۔[2]

---

[1] احیاء العلوم ۲/۲۳، تحدید نسل، ص ۱۳۵

عف: ــــ اور واصلہ و مستوصلہ ــــ کے مسئلہ پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں، کیوں کہ واصلہ و مستوصلہ تو حدیث سے ممنوع ہے اور ممانعت اس وجہ سے نہیں کہ جمال مطلوب ہے ــــ بلکہ نفس وصل ــــ ہی ممنوع ہے گو کسی سبب سے ہو۔ اور مقیس (زیر بحث مسئلہ) منع حمل میں ممانعت حدیث سے ثابت نہیں بلکہ (عزل کا) جواز ثابت ہے۔

حاصل یہ کہ مقیس علیہ تو منہی عنہ ہے برخلاف مقیس کے اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ــــ البتہ خلاف اولیٰ ہم بھی اس کو کہتے ہیں چوں کہ یہ مقصد ناجائز نہیں ہے اسلئے اس مقصد کی بنا پر منع حمل کی تدبیر کو ناجائز نہ کہا جائے گا۔

[2] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو الحلال والحرام فی الاسلام للشیخ قرضاوی، ص ۱۹۵، تحدید نسل، ص ۱۳۶

فتاویٰ میں تصریح ہے کہ جب حمل سے عورت یا بچہ کا ضرر ہو تو اسقاط حمل جائز ہے[1]
جب اسقاط حمل جائز ہے تو منع حمل بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا "لأن المنع اخف من الدفع"

شرم وحیا اور لڑکی پیدا ہونے کے خوف سے منع حمل

بہت سے نوجوان یہ خیال کرتے ہیں کہ ابھی سے ہم عیال دار اور بچہ والے ہو جائیں گے یا ماں باپ کہے جانے لگیں گے، اس بات سے ان کو شرم آتی ہے۔

یا وہ اس بات سے ڈرتے ہیں کہ کہیں لڑکی نہ پیدا ہو جائے اور اس وجہ سے وہ منع حمل کی تدبیر اختیار کرتے ہیں۔

سو خوب سوچ لینا چاہئے کہ یہ عذر ہرگز قابل قبول نہیں، یہ مقصد شریعت مطہرہ کے خلاف ہے، محققین نے تصریح فرمائی ہے کہ جو حیا شرم اچھے کام سے روک دے وہ حیا مذموم اور قابل ترک ہے۔

اور لڑکی پیدا ہونے سے ڈرنا اور بچنا مشرکین مکہ کا طریقہ تھا، انھیں کی بابت فرمایا گیا ہے:

واذا بشر احدهم بالانثیٰ ظل وجهه مسودا وهو كظيم[1]

اسلام نے آکر ان سب باتوں کو ختم کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بابرکت ہے وہ شخص جس کے پہلے لڑکی پیدا ہو[2]۔

عورت کی بداخلاقی کے سبب سے منع حمل

بعض فقہاء کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر عورت بد اخلاق، سخت مزاج ہو اور اولاد پیدا ہو جانے کے بعد اس کی بد اخلاقی میں اضافہ ہونے کا خطرہ ہو ——— تو ایسی صورت میں بھی منع حمل (عزل) کی اجازت ہے[3]۔

---

[1] امداد الفتاویٰ ۴/۲۵ — [1] القرآن پ۱۴

[2] معمولات نبوی

[3] طحاوی ۲/۷۶

بظاہر یہاں پر منع حمل سے مقصود عورت کی بداخلاقی اور کجی سے بچنا ہے، اور ایسا کوئی مقصود نہیں جو شریعت کے خلاف ہو، اس لئے قواعد کی رو سے اس کی اجازت ہونی چاہئے لیکن بہتر اور کمال کا درجہ یہ ہے کہ سب کچھ برداشت کر کے تکثیر امت کا ذریعہ بن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کو خوش کرے۔ واللہ اعلم

مفلسی اور تنگدستی کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا

بہت سے حضرات تنگدستی اور فقر و فاقہ کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرتے ہیں اور اس کو وہ جائز سمجھتے ہیں ــــــ لیکن اس غرض سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا اصول شریعت کے خلاف نیز تقدیر پر ایمان کما حقہ نہ ہونے کی علامت ہے۔

مفلسی اور فقر و فاقہ کی وجہ سے اولاد سے چھٹکارا حاصل کرنا خواہ قتل کے ذریعہ ہو یا کسی بھی ذریعہ سے ہو اگر اس کی علت اور اس کا مدار فقر و فاقہ کو ٹھہرایا جائے گا تو قرآن نے اس علت کی بہت پہلے ہی کھلے الفاظ میں تردید فرمادی ہے جس کے بعد گنجائش باقی نہیں رہتی کہ اولاد سے اعراض کا مدار فقر و فاقہ کو بنایا جائے اہل عرب فقر و فاقہ ہی کے خوف سے اولاد کو قتل کردیا کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ولا تقتلوا اولادکم من املاق[1]

یعنی اولاد کو فقر و فاقہ کے سبب سے قتل نہ کرو

اگرچہ یہاں قتل کی ممانعت ہے لیکن جس بنا پر وہ قتل کیا کرتے تھے اس بنا (فقر و فاقہ) کی اس آیت میں صاف طور پر تردید کی گئی ہے اور آگے فرمایا:

"نحن نرزقکم وایاھم" ــــــ ہم تم کو بھی رزق دیتے ہیں اور ان کو بھی دیں گے۔

اور فرمایا:

وما من دابۃ فی الارض الاعلی اللہ رزقھا ــــــ زمین میں جتنے بھی بسنے والے ہیں سب کا رزق اللہ ہی کے ذمہ ہے

---

[1] انعام

ان آیات قرآنیہ سے واضح طور سے معلوم ہوا کہ فقر و فاقہ لی وجہ سے اولاد سے اعراض کرنا درست نہیں۔ اور آیت کے اندر اصلاً اسی فقر و فاقہ کی بنیاد ہی کی تردید مقصود ہے کیوں کہ نفس قتل تو بہر صورت ممنوع ہے، خواہ کسی بھی وجہ سے ہو، یہاں پر خصوصیت کے ساتھ مفلسی ہی کے سبب سے قتل سے منع کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ تو نہیں کہ اگر مفلسی کے سبب سے قتل نہ ہو تو جائز ہے بلکہ اصلاً اس آیت میں اس سبب ہی کی تردید مقصود ہے۔

الغرض رزق کا معاملہ تقدیر سے متعلق ہے نہ کہ تدبیر سے اس لئے رزق کی تنگی اور فقر و فاقہ کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت نہیں۔ واللہ اعلم

فساد زمانہ اور اولاد کے نافرمان ہونے کے خطرہ سے منع حمل

فقہاء کرام نے تصریح فرمائی ہے اور کتب فقہ فتح القدیر، بحر الرائق، درمختار شامی طحطاوی وغیرہ میں اس کا تذکرہ موجود ہے کہ فساد زمانہ کی وجہ سے منع حمل (عزل) جائز ہے۔

وفی الفتاویٰ ان خاف من الولد السوء فی الحرۃ یسعہ العزل بغیر رضاھا لفساد الزمان فلیعتبر مثلہ من الاعذار مسقطاً لاذنھا۔[1]

یعنی اگر ماحول کے بگاڑ اور فساد زمانہ کی وجہ سے اولاد کے بگڑ جانے کا قوی امکان ہو ——— تو ایسی صورت میں عزل جائز ہے عورت کی اجازت کی بھی ضرورت نہیں۔

اسقاط حمل

ماقبل میں تفصیل گذر چکی ہے کہ ضبط تولید کی تین صورتیں ہیں۔

قطع نسل ——— منع حمل ——— اسقاط حمل ———

قطع نسل و منع حمل کی تفصیل گذر چکی ہے ——— اسقاط حمل کے احکام یہ ہیں۔

اسقاط حمل جب بھی ہوگا دو مرحلوں میں سے کسی نہ کسی ایک مرحلہ میں ہوگا۔ یا اس میں نفخ روح (جان) پڑ چکی ہوگی یا نہیں۔ دونوں کے احکام جداگانہ ہیں۔

فقہاء کرام کی تصریح کے مطابق حمل میں جان ایک سو بیس (۱۲۰) دن میں پڑتی ہے[2]

[1] شامی ۲/۴۱۲، [2] عالم گیری ۱/۳۳۵، فتح القدیر ۲/۳۹

جس عورت کے حمل کا اسقاط ہوگا اس کی بھی دو صورتیں ہیں، یا تو بغیر کسی عذر و ضرورت کے ہوگا یا عذر کے سبب ہوگا۔ پھر عذر یا تو حرج و مشقت کے درجہ کا ہوگا یا ضرورت و اضطرار کے درجہ کو پہونچا ہوگا ہر ایک کے احکام جداگانہ ہیں۔

اسقاط حمل کا ماخذ

بہ ظاہر عہد صحابہ میں اسقاط حمل کی صورت نہیں پائی جاتی تھی لیکن فقہاء کرام نے اس کا تذکرہ کیا ہے اور عزل کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے اس کے احکام بیان فرمائے ہیں۔

مقصد کے لحاظ سے گو عزل و اسقاط حمل دونوں متحد ہیں لیکن سبب کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔ عزل میں اولاد سے اعراض سبب بعید کے درجہ میں ہے اور اسقاط میں اولاد سے اعراض سبب قوی اور قریب کے ذریعہ ہوتا ہے۔

وينتزع من حكم العزل حكم معالجة المرأة اسقاط النطفة قبل نفخ الروح ــــــ ويمكن ان يفرق بأنه اشد لأن العزل لم يقع فيه تعاطى السبب ومعالجة السقط تقع بعد تعاطى السبب[1]۔

بہرحال اسقاط عزل کے مقابلہ میں اشد ہے اس لئے احکام بھی اشد ہیں علامہ شامیؒ نقل فرماتے ہیں:

"جب نطفہ رحم میں پہونچ گیا تو لامحالہ اس سے ایک زندگی وجود میں آئے گی اس کا ازالہ کرنا (اسقاط کرنا) دراصل زندگی کو ختم کرنا ہے[2]"

بغیر عذر کے اسقاط حمل

بغیر کسی عذر کے نہ تو کوئی شدید بیماری ہو اور نہ ہی حرج و مشقت لاحق ہو تو بغیر کسی مجبوری کے خواہ مخواہ اسقاط حمل کرنا جائز نہیں، خواہ حمل میں جان بھی نہ پڑی ہو۔

---

[1] فتح القدير لابن همام۔ [2] شامی ۲/۵۲۳

ویکرہ ان تسعی لاسقاط حملھا وجاز بعذر[1] الخ

عذر کی وجہ سے اسقاط حمل

اگر کوئی مہلک بیماری لاحق ہے یا عورت سخت ترین کمزوری کا شکار ہے یا جلدی جلدی بچہ ہونے سے عورت یا بچہ کا ضرر ہوگا تو ایسی صورت میں اس وقت تک اسقاط حمل جائز ہے جب تک کہ جان نہ پڑی ہو یعنی ۱۲۰ دن سے قبل۔ ورنہ جائز نہیں[2]۔

وکذالک المرأۃ: یسعھا ان تعالج لاسقاط الحبل مالم یستبن شئ من خلقہ[3] الخ

اضطرار کے وقت اسقاط حمل

ضرورت واضطرار کے وقت جب کہ یقینی طور سے عورت کے پیٹ میں بچہ رہنے سے اس کی جان کا خطرہ ہو، جیسا کہ بعض حالات میں ایسا ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر حمل میں جان نہ پڑی ہو تب تو اسقاط جائز ہی ہے اور اگر جان پڑ گئی ہو اور حمل کے باقی رکھنے میں عورت کی جان کے خطرہ کا پورا یقین ہو تو بھی ایسی صورت میں "اخف الضررین" کے قاعدہ سے حمل کا اسقاط جائز ہے۔

من ابتلی ببلیتین فلیختر اھونھما[4]

دو مصیبتوں کا شکار ہونے اور دو ضرر لاحق ہونے کی صورت میں ہلکی مصیبت اور کم درجہ کے ضرر کو اختیار کر لینا چاہئے۔

یہاں پر حمل کا اسقاط اور اس کی جان کا ضیاع عورت کی جان کے مقابلہ میں اخف ہے اس لئے اس کی اجازت ہوگی[5]۔ واللہ اعلم

---

[1] درمختار شامی قبیل احیاء الموت۔ امداد الفتاویٰ ۴/۲۰۵۔ [2] امداد الفتاویٰ ۴/۲۰۵

[3] عالمگیری ۱/۳۳۵ [4] الاشباہ [5] الحلال والحرام فی الاسلام، ص ۱۶۸، تحدید نسل، ۹۶

تنبیہ: اس مسئلہ میں مسلم وغیر مسلم کا کوئی فرق نہیں، جو صورتیں مسلمان کے حق میں ناجائز ہیں غیر مسلم کے حق میں بھی ناجائز ہیں۔ ولا تعاونوا علی الاثم، نوح علیہ السلام کی دعا پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ (بقیہ آئندہ صفحہ پر)

خلاصۂ کلام

ضبط تولید کی ممکنہ صورتیں کل تین ہیں ــــ قطع نسل ــــ منع حمل ــــ اسقاط حمل ــــ

قطع نسل :ــــ بہر صورت ناجائز ہے ــــ البتہ اضطراری صورت میں جائز ہے۔

منع حمل :ــــ (۱) کی تدبیر فی نفسہ مباح ہے اور اغراض و مقاصد کے اعتبار سے اس میں جواز یا عدم جواز کا حکم ہوگا۔

۲ــــ منع حمل انفرادی اور شخصی طور سے جائز ہے اجتماعی اور قانونی طور سے اس کا جواز نہیں۔

۳ــــ عورت کی کمزوری اور بیماری کی وجہ سے منع حمل جائز ہے۔

۴ــــ محض دشواری و مشقت سے بچنے کے لئے جائز نہیں۔

۵ــــ فقر و فاقہ کے سبب سے منع حمل جائز نہیں۔

۶ــــ شرم و حیا اور لڑکی پیدا ہونے کے خطرہ سے منع حمل جائز نہیں۔

۷ــــ آزادی کی زندگی گذارنے کے لئے منع حمل جائز لیکن قبیح ہے۔

۸ــــ عورت کے حسن و جمال کو باقی رکھنے کے لئے منع حمل جائز ہے۔

۹ــــ جلدی جلدی بچوں کے ہونے سے کمزور اولاد ہونے کے خطرہ سے منع حمل جائز ہے۔

۱۰ــــ فساد زمانہ اور اولاد کے نافرمان ہونے کے سبب سے منع حمل جائز نہیں۔[1]

اسقاط حمل:ــــ (۱) بغیر عذر کے ناجائز ہے خواہ حمل میں جان نہ پڑی ہو۔

۲ــــ عذر کے سبب سے جائز ہے بشرطیکہ حمل میں جان نہ پڑی ہو۔

۳ــــ اضطرار کے سبب سے اسقاط حمل جائز ہے خواہ حمل میں جان پڑ چکی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :ــــ کیونکہ نوح علیہ السلام کو بتلا دیا گیا تھا کہ آپ کی قوم کے لوگ اب ایمان نہیں لا سکتے۔ فانہ لن یؤمن من قومک إلا من آمن (پ) اس لئے نوح علیہ السلام نے بددعا فرمائی اور لا یلدوا إلا فاجرًا کفارًا فرمایا۔

ہمارے پاس کوئی وحی نہیں آتی ہے جس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکیں کہ ان کی اولاد کافر ہی مرے گی۔ ۱۲

[1] فساد زمانہ کی وجہ سے حضرات فقہاء نے جو بلا حرہ کی اجازت کے عزل کو جائز قرار دیا ہے اس سے راقم کو اتفاق نہیں ہے۔

ضبطِ تولید کا شرعی حکم

از ـــــــ مولانا محمد جنید عالم قاسمی، نائب مفتی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ

آج کے فقہی سیمینار منعقدہ ۱، ۲، ۳ راپریل ۱۹۸۹ء مطابق ۲۳، ۲۴، ۲۵ رشعبان ۱۴۰۹ھ کا موضوع "خاندانی منصوبہ بندی، اور موانع حمل تدابیر کا اختیار کرنا" ہے ـــــــ حق تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے ڈاکٹر منظور عالم صاحب ڈائرکٹر انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی، اور قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار واڑیسہ جناب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی کو، جن کی سعی و کاوش سے اس سیمینار کا انعقاد عمل میں آیا۔ اور میں ان دونوں حضرات کا تہِ دل سے شکر گذار ہوں کہ انھوں نے ایسے اہم موضوع پر ناچیز کو کچھ کہنے کا موقع فراہم کیا اور مجھے اس کی دعوت دی۔ دورِ جدید کے تقاضوں کے پیشِ نظر اس طرح کی مجالس اور سیمینار کا انعقاد باعث خیر و برکت اور امت کے لئے نیک فال ہونے کے علاوہ اپنی جگہ نہایت ہی اہم اور نفع بخش ہے، اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اس طرح کی مجلسوں میں اکابر علماء، مفتیان کرام اور دانشوروں کے ذریعہ کئے ہوئے فیصلے نہ صرف یہ کہ صحیح ہوں گے، بلکہ اجماعِ امت کا درجہ پاکر امت کے لئے قابلِ عمل، بہترین نمونہ اور روشنی کا مینار ثابت ہوں گے ـــــــ

حضرات! جس موضوع کا ذکر آج کی اس مجلس میں کیا گیا وہ ہمارے لئے جدید اور اجنبی نہیں ہے۔ قرونِ اولیٰ یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور اور ان کے بعد کے ادوار میں بھی پیش آچکا تھا۔ اور اس طرح کے مسائل کا جواب قبل بھی مناسب وقت پر مناسب دیا گیا۔ لیکن موجودہ دور میں ہتھس کی اس تھیوری نے اِسے اہم اور قابلِ توجہ بنا دیا ہے۔ جس میں آبادی کی کثرت اور وسائل معاش کے محدود ہونے کا ہوا کھڑا کر کے فیملی پلاننگ جیسے منصوبوں کا نظریہ دنیا کے سامنے پیش کیا گیا۔ پھر یہ کہ جدید آلات اور مشینوں کے ذریعہ جسم انسانی کا علاج اور اس کی تدابیر کی یافت ہو جانے کا بھی کچھ نہ کچھ حصہ اس طرح کے مسائل کھڑے کرنے میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے سخت ضرورت اس بات کی تھی کہ ان مسائل اور ان کی مختلف صورتوں کی علٰحدہ علٰحدہ تفاصیل سامنے لاکر ان کا مناسب حل شرعِ اسلامی کی

روشنی میں تلاش کیا جائے اور اس پر مناسب فیصلے لئے جائیں۔

انسانی آبادی کو محدود کرنے اور خاندانی منصوبہ بندی کے لئے ضبط تولید کی ضرورت پڑے گی جس کے مختلف طریقے اور متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱ــــ مرد و عورت دونوں کی تولیدی قوت و صلاحیت کو نسبندی یا آپریشن یا کسی دوا کے ذریعہ ہمیشہ کے لئے ختم کر دینا۔

۲ــــ عارضی موانع حمل تدابیر اختیار کر کے وقتی طور پر استقرار حمل سے اجتناب کرنا

۳ــــ استقرار حمل کے بعد اس کا اسقاط۔

ضبط تولید کے اسباب و محرکات بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔

(الف) اقتصادیات ــــــــ یعنی مال و اسباب کی قلت جس کی وجہ سے اولاد کی پرورش و پرداخت اور تعلیم و تربیت ایک اہم اور مشکل ترین مسئلہ بن جائے

(ب) خاندان کو چھوٹا رکھنا اولاد کی صحیح تعلیم و تربیت کی غرض سے ــــــــ یا اس قسم کے دیگر غیر شرعی عذر مثلاً عورت کی ملازمت کی دشواریوں اور دیگر مشغولیتوں کی بنا پر تربیتِ اولاد کے لئے موقع نہ ملنے یا عورت کے حسن و جمال کو باقی رکھنے کے لئے۔

(ج) کسی شرعی عذر کے پیش نظر جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

اب ہر ایک کے احکام ترتیب وار ذکر کئے جاتے ہیں۔

ضبط تولید بربنائے اقتصادیات

معاشی پریشانی اور مال و اسباب کی قلت کے پیش نظر ضبط تولید (خواہ عارضی ہو یا مستقل) کا نظریہ غیر اسلامی اور غیر شرعی ہے اور قادر مطلق خدا کے مقابلہ میں ایک کمزور انسان کا یہ دعویٰ ہے کہ رزق کا ضامن مالک حقیقی اور خالق کائنات نہیں بلکہ انسان ہے۔ حالاں کہ قرآن کریم نے صاف صاف اعلان کر دیا ہے کہ رزق کا ضامن اللہ ہے

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا [1]

---

[1] سورہ ھود، آیت ٦

حافظ ابن کثیر نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے :

اخبر تعالیٰ انہ متکفل بارزاق المخلوقات من سائر الارض صغیرھا وکبیرھا بحریھا وبریھا[1] الخ

یعنی اللہ تعالیٰ روئے زمین پر چلنے والی تمام جاندار مخلوق کے رزق کا کفیل ہے، خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، بحری ہو یا بری

دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے :

"تم اپنی اولاد کو فقر و فاقہ اور تنگ دستی کے خوف سے قتل نہ کرو، اس لئے کہ رزق رساں ہم ہیں نہ کہ تم۔ ہم انھیں بھی رزق دیتے ہیں اور تم کو بھی ــــــــ"

لاتقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقھم وایاکم[2] ۔

حافظ ابن کثیر نے صحیحین سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک روایت نقل کی ہے جس میں شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ اسی کو قرار دیا گیا ہے کہ معاشی پریشانی کے خدشہ سے اولاد کو قتل کیا جائے۔ الفاظ حسب ذیل ہیں :

وفی الصحیحین عن عبد اللہ بن مسعود قلت یا رسول اللہ ای ذنب اعظم؟ قال ان تجعل للہ ندا وھو خلقک، قلت ثم ای؟ قال ان تقتل ولدک خشیۃ ان یطعم معک[3] الخ

خلاصہ یہ کہ معاشی تنگی و بدحالی کے اندیشہ سے ضبط تولید کرانا اللہ پر اعتماد اور اس کی رزاقیت پر ایمان رکھنے کے صریح منافی ہے اس لئے اس غیر شرعی اور بے بنیاد مقصد کے پیش نظر ضبط تولید کرانا ناجائز اور حرام ہے خواہ ضبط تولید عارضی ہو یا مستقل۔ ضبط تولید کی اجازت قطعاً نہیں دی جا سکتی ہے۔

ضبط تولید خاندان کو محدود رکھنے کیلئے

چھوٹا اور محدود خاندان رکھنے کا نظریہ بھی منشا شریعت کے خلاف ہے

---

[1] تفسیر ابن کثیر ۲/۴۳۶

[2] سورہ بنی اسرائیل، آیت ۳۱، سورہ انعام، آیت ۱۵۱

[3] تفسیر ابن کثیر ۲/۳۸

شریعت کا منشا تکثیر امت ہے نہ کہ خاندان کو کم سے کم کرنا۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نوجوانوں کو نکاح کرنے کی ترغیب دی اور یہ فرمایا کہ ایسی عورت سے نکاح کرو جو زیادہ محبت کرنے والی اور زیادہ بچہ دینے والی ہو، اس لئے کہ قیامت کے دن میں اپنی امت کی کثرت پر فخر کروں گا۔

تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم[1]۔

نکاح کے اہم اور بنیادی مقاصد میں سے توالد و تناسل اور افزائش نسل ہے ـــــ لہٰذا محدود خاندان کے نظریہ کو سامنے رکھتے ہوئے بھی ضبط تولید کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ضبط تولید عورت کی ملازمت کی وجہ سے

گھریلو نظم و نسق سنبھالنے کی ذمہ داری عورت کی ہے اور باہر کے امور کی انجام دہی مرد کے ذمہ ہے، نیز بیوی اور نابالغ اولاد کا نفقہ شوہر اور باپ پر ہے، جس کی وجہ سے عورت کو ملازمت کرنے یا کوئی دوسرا ذریعہ معاش تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے جس کے کرنے سے شوہر کے حقوق کی تنقیص ہو رہی ہو یا اس کو ضرر و نقصان پہونچ رہا ہو یا اس کام کے لئے بیوی کو شوہر کے گھر سے نکلنا پڑے لہٰذا اگر شوہر گھریلو نظم و نسق سنبھالنے کے لئے اپنی بیوی کو ملازمت سے روکنا چاہے تو شرعاً شوہر کو اس کا اختیار ہوگا۔ اور منع کرنے کے باوجود وہ ملازمت کرے گی تو گنہگار ہوگی۔

وفی البحر له منعها من الغزل وكل عمل ولو تبرعاً لاجنبی الخ۔ وفی الشامی وينبغی عدم تخصيص الغزل بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية لكسب لانها مستغنية عنه لوجوب كفايته عليه وكذا من العمل تبرعاً بالاولى .... والذی ينبغی تحريره ان يكون له منعها عن كل عمل يودی الی تنقيص حقه او ضرره او الی خروجها من بيته[2]۔

---

[1] رواہ ابوداؤد۔

[2] شامی ۲/۶۶۵، باب النفقات۔

بہرحال عورت کے لئے ملازمت ضروری نہیں ہے لہٰذا ملازمت کی وجہ سے بھی ضبط تولید کی شرعاً اجازت نہیں دی جاسکتی ہے۔

حسن قائم رکھنے کیلئے

اسی طرح حسن باقی رکھنے یا سماجی امور میں دلچسپی لینے کی وجہ سے بھی ضبط تولید کی اجازت شرعاً نہیں ہے کیوں کہ یہ ایسے معتبر عذر نہیں ہیں جن کی وجہ سے ایک ناجائز اور مکروہ امر کی اجازت مل سکے۔ ایسا دیکھا گیا ہے کہ کسی عورت کا حسن زیادہ اولاد ہونے پر بھی باقی رہ گیا جب کہ دوسری عورت کا حسن کم اولاد سے ہی ختم ہو گیا۔ بلکہ بعض عورتوں کے حسن وصحت میں اولاد ہونے کی وجہ سے اضافہ بھی ہوا ہے۔

نسبندی یا آپریشن کسی مجبوری کی وجہ سے

نسبندی یا آپریشن درحقیقت اختصاء کی واضح نظیر ہے جس کی اجازت صحابہ کرام نے چاہی تھی لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت نہیں دی حتی کہ صحابہ کرام نے تبتل یعنی عورتوں سے علیٰحدگی یا نکاح نہ کرنے کی اجازت چاہی تو اس کی بھی اجازت نہیں ملی ـــــــ صحابہ کرام کا بیان ہے کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تبتل کی اجازت دیتے تو ہم خصی کرا لیتے۔ یہ حدیث بخاری ومسلم کی ہے[1]۔

حضرت امام نووی ؒ نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

وهذا محمول على انهم كانوا يظنون جواز الاختصاء باجتهادهم ولم يكن ظنهم هذا موافقا فان الاختصاء فى الآدمى حرام صغيرا كان او كبيرا[2]

یعنی یہ محمول ہے اس بات پر کہ صحابہ اپنے اجتہاد سے یہ سمجھتے تھے کہ خصی کرانا جائز ہے حالاں کہ ان کا یہ ظن شریعت کے موافق نہیں تھا۔ اس لئے کہ آدمی کا خصی کرانا حرام ہے خواہ چھوٹا ہو یا بڑا

درمختار میں ہے ـــــــ واما خصاء الآدمى فحرام[3]

---

[1] مشکوٰۃ ۲/۲۶۶ [2] نووی ۱/۳۴۹

[3] الدر المختار على هامش رد المحتار ۵/۲۴۹

نیز نسبندی یا آپریشن میں تغییر خلق بھی ہے جس کو قرآن نے شیطانی عمل قرار دیا ہے۔

ولأمرنهم فليبتكن أذان الانعام ولأمرنهم فليغيرن خلق الله[1]

حتی کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نور اللہ مرقدہٗ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ اعضاء تناسل کو قطع و برید کرنے یا قوت باہ کو ختم کردینے والی دواؤں کا استعمال بھی تغییر خلق کے مرادف ہے۔

وكذالك جريان الرسم بقطع اعضاء النسل واستعماله الادوية القامعة للباه والتبتل وغيرها تغيير لخلق الله واهمال لطلب النسل[2]

فقہاء نے یہاں تک صراحت فرمائی ہے کہ قوتِ تولید کو ضائع کردینا بھی تعزیری جرم ہے اور اس کا وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک پوری جان کو ہلاک کردینے کا ــــــ

تجب الدية في ابطال قوة حبل من المرأة لفوات النسل وفي ابطال قوة الحبل من الرجل ايضاً[3]

بلکہ ریڑھ کی ہڈی کو توڑ کر قوت منی کو ضائع کردینے کی صورت میں بھی فقہاء نے دیت کو واجب قرار دیا ہے کیوں کہ مقصد نکاح فوت ہے اور وہ نسل کی افزائش ہے۔

وتجب الدية في ابطال قوة الامناء بكسر صلب لفوات المقصود وهو النسل[4]۔

لہٰذا عام یا غیر اضطراری حالات میں نسبندی یا آپریشن کرانے کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی۔

اضطراری حالت میں آپریشن کی اجازت

البتہ بعض اضطراری حالت میں شریعت نے ممنوعات کو مباح قرار دیا ہے، مثلاً لقمہ گلے میں پھنس جائے تو اس صورت میں جان بچانے کے لئے شراب کا استعمال ضرورۃً جائز ہے۔ اسی طرح شدت بھوک میں

---

[1] سورہ نساء، آیت ۱۱۹۔ [2] حجۃ اللہ البالغہ ۱۲۲/۲

[3] الفقہ علی مذاھب الاربع ۳۳۶/۵ [4] کتاب الفقہ علی مذاھب الاربع ۳۳۱/۵

جبکہ کھانے کی کوئی چیز نہ ہو اور جان جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی مردار کے گوشت کا استعمال بقدر ضرورت جائز ہے جس سے کہ جان بچ سکے ـــــــ الضرورات تبیح المحظورات ـــــ والضرورات تتقدر بقدر الضرورۃ ـــــ اصول فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے

اس لئے اگر عورت کی صحت روز بروز خراب ہوتی جارہی ہو اور ماہر دیانت دار ڈاکٹر یہ کہے کہ آپریشن کرائے بغیر صحت ممکن نہیں ہے۔ آپریشن کے بغیر جان خطرہ میں ہے تو اس صورت میں عورت کے لئے آپریشن کرانے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

اسی طرح تین بچے میجر آپریشن کے ذریعہ پیدا ہوئے ہوں تو چوتھے بچے کے لئے آپریشن کی کوئی جگہ نہیں رہتی جس کی وجہ سے حاملہ کی جان خطرہ میں ہوگی، اس لئے اس صورت میں بھی آپریشن کی گنجائش ہونی چاہئے۔

جناب مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری نے بھی سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لئے نسبندی یا آپریشن کی اجازت دی ہے اور جائز لکھا ہے۔ جواب ملاحظہ ہو:

"جب کمزوری اور طبیعت کی خرابی کی وجہ سے حمل کی قراری دشوار ہے، حمل برداشت نہیں ہوسکتا تو اولاً ایسا علاج کیا جاوے کہ کچھ عرصہ تک استقرار حمل نہ ہو، یعنی حمل نہ ٹھہرے۔ پھر اگر یہ وقتی تدبیر مفید ثابت نہ ہو تو بالآخر مسلمان دین دار حاذق حکیم یا مسلمان دین دار تجربہ کار ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق آپریشن کرانا جائز ہے اس معاملہ میں غیر مسلم ڈاکٹر یا حکیم کی صلاح غیر معتبر ہے[۱]"

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار واڑیسہ نے اس سوال (ایک شخص نے اپنی بیوی کا آپریشن کرایا ہے اس کی امامت درست ہے یا نہیں؟) کے جواب میں لکھا ہے:

"اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی خرابی صحت کی بنیاد پر بڑے خطرے سے بچنے کے لئے معتبر ڈاکٹر کے مشورہ پر بیوی کا آپریشن کرایا ہو تو وہ معذور ہے اور اگر محض زیادتی اولاد کے خطرے سے بچنے کے لئے ایسا کیا ہے تو وہ فاسق ہے اور فاسق کی امامت مکروہ ہے۔"

قاضی شریعت کے اس جواب سے سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لئے آپریشن کرانے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ نیز مولانا سید منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار واڑیسہ، کے کتابچہ "خاندانی منصوبہ بندی" کی عبارت

---

[۱] فتاوی رحیمیہ ۳/۲۱۵ -

سے بھی سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لئے آپریشن کرانے کا جواز معلوم ہوتا ہے ـــــ لکھتے ہیں:

"بلاشبہ یہ بات اہم اور قابل توجہ ہے کہ کسی عورت کی صحت اگر تجربہ کار طبیبوں کی نگاہ میں اس لائق نہیں ہے کہ وہ حمل اور ولادت کے دشوار گذار مرحلوں سے گذر سکے اور اس کی جان کو خطرہ یا کسی بڑے نقصان کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں اس عورت کو ایسے جائز طریقوں کے استعمال کی رائے دی جاسکتی ہے جو اس کی صحت جسمانی اور جان بچانے کے لئے ضروری اور مناسب ہوں[1]۔"

کسی شرعی مجبوری کی وجہ سے عارضی موانع حمل تدابیر کا استعمال

عارضی موانع حمل تدابیر مثلاً لوپ یا نرودھ وغیرہ کا استعمال درحقیقت عزل کے حکم میں ہے، عزل کے جواز اور عدم جواز، کراہت اور عدم کراہت میں فقہاء کے آراء مختلف نظر آتے ہیں۔ لیکن علامہ عثمانی نے مسلم شریف کی شرح فتح الملہم میں تمام اقوال اور ان کے دلائل پر محاکمہ کے بعد یہ فیصلہ دیا ہے کہ عزل مکروہ اور ناپسندیدہ عمل ہے حرام نہیں۔

فالذی یترجح من مجموع الأدلة کراهة العزل وکونه غیر مرضی من غیر تحریم[2]۔

لہٰذا عام حالات میں تو عارضی موانع حمل تدابیر کے استعمال کی شرعاً اجازت نہ ہوگی، البتہ کوئی عذر شرعی موجود ہو تو شرعاً ان عارضی تدابیر کو استعمال کرنے کی اجازت ہوگی۔ شرعی عذر مثلاً عورت کمزور ہے، حمل کی متحمل نہیں، یا بوقتِ تولید ناقابل برداشت تکالیف کا ہونا، یا ایامِ رضاعت میں استقرار حمل سے بچہ کو ضرر لاحق ہونا، یا شوہر مسلسل سفر میں رہتا ہے جس کی وجہ سے بچے کی تربیت و نگہداشت میں دشواری ہو یا ماں دماغی اور جسمانی اعتبار سے کمزور اور معذور ہونے کی وجہ سے بچوں کی تربیت سے قاصر ہو، یا ماہر اطباء کی نظر میں پیدا ہونے والے بچہ کا خطرناک موروثی امراض میں مبتلا ہوسکنے کا ظن غالب ہو یا دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ تاکہ ہر بچہ کی صحیح تربیت ہوسکے یا اور اس قسم کے شرعی عذر کی بناء پر عارضی موانع حمل تدابیر اختیار کرنا شرعاً جائز ہوگا۔

اسقاطِ حمل

اسقاط حمل کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔

---

[1] خانوادہ منصوبہ بندی ص۲۵ [2] فتح الملہم ۴/۵۱۳

(الف) حمل میں جان پڑجانے کے بعد اسقاط۔
(ب) حمل میں جان پڑنے سے قبل اور اعضاء کی تخلیق کے بعد اسقاط۔
(ج) اعضاء کی تخلیق سے قبل اسقاط۔

پہلی صورت

۱۲۰ دن یعنی چار ماہ کے بعد حمل میں جان پڑجاتی ہے۔ البتہ عبداللہ بن عباس سے چار ماہ دس دن کے بعد جان پڑنے کی روایت منقول ہے جس کو امام احمد نے اختیار کیا ہے۔

کما فی الشامی، نقل بعضهم أنه اتفق العلماء أن نفخ الروح لا یکون إلا بعد اربعة أشهر أی عقبها کما صرح به جماعة وعن ابن عباس أنه بعد اربعة أشهر وعشر ایام وبه أخذ احمد[1]۔

اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حمل میں جان پڑجانے کے بعد بالاتفاق اس کا اسقاط جائز نہیں، لہٰذا نفخ روح یعنی ۴ ماہ بعد باتفاق علماء اور ۴ ماہ دس دن بعد بروایت عبداللہ بن عباسؓ اسقاط جائز نہیں ہے۔ اور اس صورت میں حمل کا اسقاط قتل نفس کے مرادف ہوگا۔ البتہ اگر حمل میں جان پڑجانے کے بعد بھی عورت کی صحت بالکل خراب ہوجائے اور ماہر تجربہ کار ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق اسقاط کے بغیر اس کی جان بچانا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں "یختار أهون البلیتین" اور "لو کان أحدهما اعظم ضررا من الآخر فان الأشد یزال بأخف[2]"

ان جیسے مسلمہ اصول کے پیش نظر عورت کی جان بچانے کی غرض سے اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ عورت کی جان کا ضیاع ضرر اعظم ہے اور جنین کا اسقاط اہون ہے کیوں کہ عورت کا وجود مشاہد ہے اور جنین کا وجود غیر مشاہد۔ عورت کا وجود متیقن ہے اور جنین کا وجود غیر متیقن، اس لئے ایک مشاہد اور متیقن وجود کو بچانے کے لئے ایک غیر مشاہد اور غیر متیقن وجود کو ضائع کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] شامی مطلب فی احوال السقط واحکامه ۱/ ۲۷۹
[2] الاشباه والنظائر ۱/۱۳۲ تحت القاعدة الخامسة۔

دُوسری صورت

دوسری صورت یعنی اعضاء کی تخلیق کے بعد اور جان پڑنے سے قبل بھی صحیح قول کے مطابق اسقاط جائز نہیں ہے ــــــ ویکرہ أن تسعی لاسقاط حملها[1] ــــــ (قولہ یکرہ) أی مطلقا قبل التصور وبعدہ علی ما اختارہ فی الخانیۃ[2]۔

بلکہ اگر شوہر اپنی بیوی کے پیٹ پر مار کر حمل ساقط کر دے تو اس کے عاقلہ پر غرّہ واجب ہوگا، اسی طرح اگر عورت دوا وغیرہ کے ذریعہ حمل ساقط کر دے تو عورت کے عاقلہ پر غرّہ (پانچ سو درہم) واجب ہوگا اور ایک جان قتل کرنے کا گناہ ہوگا۔

ولا یخفی أنها تأثم اثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها[3]۔

البتہ اگر عورت کی جان جانے کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی اسقاط کی اجازت ہوگی۔ جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جب بچہ ماں کے پیٹ میں مر جائے اور اس کے نکالنے کا راستہ نہ ہو اور نہ نکالنے کی صورت میں ماں کی جان جانے کا خطرہ ہو تو اس صورت میں ماں کی جان بچانے کی غرض سے بچہ کو کاٹ کاٹ کر نکال لینا جائز ہے۔

وإذا اعترض الولد فی بطن الحامل ولم یجدوا سبیلاً لاستخراج الولد إلا بقطع الولد اربا اربا ولو لم یفعلوا ذالک یخاف علی الأم قالوا إن کان الولد میت فی البطن فلا بأس به وإن کان حیا لم نر جواز قطع الولد اربا اربا[4]۔

جب جان پڑ جانے کے بعد جنین مر جائے تو ماں کی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے اس جنین کو کاٹ کاٹ کر نکالنے کی اجازت ہے تو جان پڑ جانے سے قبل اس عظیم مقصد کے لئے بدرجۂ اولیٰ اس بات کی اجازت ہوگی۔

---

[1] درمختار

[2] شامی ۵/۲۷۶

[3] شامی، فصل فی الجنین ۵/۳۷۹

[4] عالمگیری ۵/۳۶

تیسری صورت

حمل متصور (شکل وصورت والا) ہوجانے کے بعد بلا عذر شرعی اس کا اسقاط جائز نہیں ہے خواہ اعضا کی تخلیق ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، اس لئے کہ اس کا مستقبل زندگی ہے لہذا اس کو بھی زندہ کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ محرم اگر انڈے کو توڑ دے تو زندہ شکار مارنے کا حکم دیا جائے گا۔

أنه يكره فإن الماء بعد ما وقع في الرحم ماله الحياة فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم[1]

حتی کہ اس حالت میں بھی حمل ساقط کرنے والا شخص گنہ گار ہوگا، البتہ اس کا گناہ پہلی اور دوسری صورت کی بنسبت کم ہوگا۔

وقال إلا أنها تأثم إثم القتل[2]

البتہ اگر کوئی شرعی عذر ہے مثلاً استقرار حمل کی وجہ سے عورت کا دودھ ختم ہوجائے اور بچہ کے والد کے پاس اتنی مالی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ دایہ رکھ کر بچے کو دودھ پلوا سکے، جس کی وجہ سے لڑکے کی ہلاکت کا اندیشہ ہے، یا طبی آلات کے ذریعہ یقین ہوجائے کہ اس حمل کے ذریعہ پیدا ہونے والا بچہ کسی خطرناک موروثی مرض، کوئی خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے غیر معتدل ہوگا یا ماں کی جان کا خطرہ ہو یا ماں کی جسمانی صحت یا دماغی توازن کے متأثر ہونے کا قوی اندیشہ ہو یا اور اس قسم کے دیگر شرعی عذر کی وجہ سے ــــ الضرر يزال ...... الأمر كلما ضاق اتسع ــــ اصول کے پیش نظر اعضا کی تخلیق سے قبل اسقاط کی اجازت ہوگی۔

درمختار میں ہے:

وجاز لعذر حيث لا يتصور ــــــ علامہ شامی نے (جاز لعذر) کے تحت لکھا ہے:

كالمرضعة إذا ظهر بها الحبل وانقطع لبنها وليس لأبي الصبي ما يستأجر به الظئر ويخاف هلاك الولد قالوا يباح لها أن تعالج في استنزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو وقدروا تلك المدة بمأة وعشرين يوما وجاز لأنه ليس

---

[1] شامی ۲/۵۲۲ [2] شامی ۵/۲۸۶

بآدمی وفیہ صیانۃ الآدمی خانیۃ۔[1]

حمل بالزنا کا اسقاط

اب ایک مسئلہ یہ رہا کہ کوئی حمل زنا سے ہو تو اس کا اسقاط جائز ہے یا نہیں ؟

اس سلسلہ میں اتنی بات واضح رہے کہ حمل گرچہ زنا سے ہو وہ محترم ہے اور اس کا خود کوئی قصور نہیں ہے اسی وجہ سے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ حمل بالزنا کا اسقاط بھی جائز نہیں ہے۔

وھذا الحمل محترم لأنہ لاجنایۃ فیہ ولھٰذا لم یجز اسقاطہ۔[2]

لیکن چوں کہ اس زمانہ میں زنا کی کثرت ہے۔ اگر اسقاط کی اجازت نہیں دیتے ہیں تو بہت سی کنواری لڑکیاں ازدواجی زندگی کی دولت سے ہمیشہ کے لئے محروم رہیں گی، اسی وجہ سے محشی ہدایہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے ہدایہ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ :

" واما فی زماننا یجوز وان استبان الخلق وعلیہ الفتوی۔[3]"

ہدایہ اور اس کے حاشیہ دونوں کی عبارت کی روشنی میں میری رائے یہ ہے کہ اگر زنا بالجبر کے نتیجہ میں حمل ٹھہرا ہو اور اس حمل پر چار ماہ نہ گذرے ہوں اور وہ عورت کنواری ہو تو اس صورت میں اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے تاکہ وہ بیچاری ایک غیر ارادی فعل کی وجہ سے ازدواجی زندگی کی نعمت سے ہمیشہ کے لئے محروم نہ ہو ——— اور اگر حمل زنا بالرضاء کے نتیجہ میں ہو یا اس حمل پر ۴ ماہ گذر چکے ہوں تو ان حالتوں میں اسقاط کی اجازت نہیں۔

---

[1] شامی ۵/۲۶۲

[2] ھدایہ ۲/۲۹۳

[3] ھدایہ ۲/۲۹۳

تحریری آراء

ضبط تولید

(۱) مفتی شکیل احمد صاحب، سیتاپور

شریعت میں نفس اولاد تو مطلوب ہے۔ لیکن تکثیر اولاد کے مطلوب یا مندوب الیہ ہونے پر کوئی نص میرے علم میں نہیں ہے، جو حضرات تزوجوا الولود الودود سے تکثیر اولاد کے مندوب الیہ ہونے پر استدلال کرتے ہیں میرے خیال میں ان کا استدلال صحیح نہیں ہے۔ شاید ان حضرات کی نظر اسی ٹکڑے پر محدود ہے۔ پوری روایت ان کی نظر سے نہیں گذری، پوری روایت اس طرح ہے،

"عن معقل بن یسار قال جاء رجل الیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی اصبت امرأۃ ذات حسب وجمال وانہا لا تلد افاتزوجہا قال، لا، ثم اتاہ الثانیۃ فنہاہ ثم اتاہ الثالثۃ فقال تزوجوا الولود الودود فانی مکاثر بکم الامم۔ بحوالہ (ابوداؤد، نسائی) تیسیر الوصول ۲/۲۵۶

پوری روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث کا مقصود تزوج بالعقیم سے منع کرنا اور تولیدی صلاحیت رکھنے والی عورت سے نکاح کرنے کی ترغیب دینا ہے اور یہ مقصود ایک اولاد حاصل ہونے سے بھی پورا ہوجاتا ہے۔ تکثیر اولاد کی ترغیب اس سے نہیں نکلتی،

ولود کو صیغہ مبالغہ قرار دینا اور اس کے یہ معنیٰ بتانا کہ التی تلد مرۃ بعد اخری سیاق وسباق کے بھی خلاف ہے اور اگر موقع ہوتا تو یہ بھی ثابت کیا جاتا کہ منافی حکمت شرعیہ بھی ہے الولود کے معنی یہاں صرف یہ ہیں التی تلد یا التی لیست بعقیمۃ وانزلنا من السماء ماءً طہوراً میں اگر طہور کے معنی الماء التی یطہر ہیں، الذی یطہر ثلث مرات وغیرہ نہیں ہیں تو پھر الولود کو مبالغہ کا صیغہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔

ایام رضاعت میں قرار حمل اگرچہ ممنوع نہیں لیکن ناپسندیدہ ضرور ہے، لقد هممت ان انهى عن الغيلة کی تشریح کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ۔ نے مسوّی میں ایام رضاعت میں قرار حمل کو مکروہ تنزیہی قرار دیا ہے فرماتے ہیں :

فباكراهت تنزيهن من غير تحريم مشيوى ص۲۱۵ ج ۲۔

اکا ثبت یہ ہے کہ ابوداؤد نے مرفوعاً روایت کی ہے لاتقتلوا اولادکم سرا فان الغيل يدرك الناس فيد عشره۔

صاحب جامع الاصول فرماتے ہیں :

"والغيل ان يجامع الرجل امرأته وهى ترضع فتضعف لذ الذى قوى الرضيع فاذ ابلغ مبلغ الرجال ضعف عن مقاومة نظيره فى الحرب۔ (تيسير الاصول ۲۸۰/۵

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مدت رضاعت تین سال ہے، اگر کوئی حدیث پر عمل کرتا ہے تو قدرتی طور پر اس کے دو بچوں کی پیدائش کے درمیان کم از کم چار سال کا وقفہ ہوتا ہے الحاصل ولادت کے لئے منصوبہ بندی بالترتیب کا لہٰذا دو بچوں کی پیدائش کے درمیان کم از کم چار سال کا وقفہ رکھنا عین شرعی چیز ہے۔ اور اس کے لئے جو جائز وسیلہ اختیار کیا جائے وہ بھی محمود ہوگا لیکن دو بچوں کے نسل کا سلسلہ بالکل روک دینا یا اس امر مندوب کو واجب کی طرح جبراً منوانا اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی طرح نسبندی تغیر خلق ہے۔

(۴) حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب، دارالعلوم، دیوبند

ضبط تولید۔ یہ چیز کتاب وسنت کی روشنی میں مزاج شرع وشارع علیہ السلام کے قطعاً منافی ومنوع ہے البتہ استقرار حمل ہو جانے میں اگر عورت کے ضعف بیماری کی وجہ سے تجربہ سے یا طبیب حاذق کی تشخیص سے عورت کے ہلاک ہو جانے کا یا ناقابل تحمل تکلیف ومشقت پیدا ہو جانے کا ظن غالب ہو یا موجود بچہ کی ہلاکت یا ضیاع کا تجربہ یا طبیب حاذق کی تشخیص سے ظن غالب ہو تو ان موانع کے زائل ہونے تک کے لئے استقرار حمل سے مانع کوئی عارضی تدبیر کر لینے کی اجازت رہے گی جیسے لوپ، نرودھ وغیرہ کا استعمال کر لینا یا کوئی ٹیبلیٹ وغیرہ کھا لینا یہ سب درست رہے گا اور بس۔

(۳)

مفتی عبدالوہاب پٹیل، باقیات الصالحات، ویلور (تامل ناڈو)

مانع حمل تدابیر کا استعمال جائز نہیں ہے ان تدابیر کے استعمال کا معنی ہے امت محمدؐ کی تقلیل اور یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی کے خلاف ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ لوگو محبت کرنے والی بچے جننے والی عورت سے نکاح کرو تاکہ قیامت کے دن میں اپنی امت کی کثرت پر فخر کروں۔ تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم (مشکوٰۃ المصابیح کتاب النکاح ص۲۶۷)

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کثرت ولادت سے عورتوں کی صحت تباہ ہو جاتی ہے لہٰذا مانع حمل تدابیر کا استعمال ضروری ہے۔ اگر انسان اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ فطری قوانین پر عمل کرے تو اس کی صحت کی حفاظت خود بخود ہو جاتی ہے چنانچہ یہی دیکھئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین یعنی مائیں اولاد کو دودھ پلائیں دو سال۔ اکثر یہی دیکھا گیا ہے کہ اگر ماں بچے کو دو سال تک اپنا دودھ پلاتی رہے گاتے کا دودھ نہ پلاتے اور ان ایام میں شوہر اپنی بیوی سے استمتاع کرے تو بھی حمل نہیں ٹھہرتا تو گویا ماؤں کا دو سال تک دودھ پلاتے رہنا فطری ضبط ولادت ہے اور اس طرح ماں اور بچے دونوں کی صحت اچھی رہ سکتی ہے، بہرحال مانع حمل تدابیر کا استعمال جائز نہیں ہے۔

(۴) مولانا محمد حنیف صاحب، ریاض العلوم گورینی، جونپور

ضبط تولید کے مسئلہ سے متعلق حضرات اکابر نے استفتائے کے جواب میں اور جناب مفتی شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ مفتی اعظم پاکستان نے آلات جدیدہ کے شرعی احکام میں جو کچھ نفیاً و اثباتاً تحریر فرمایا ہے اس ناکارہ کے خیال میں اس پر مزید کی ضرورت ہے نہیں اور اعضاء کی پیوند کاری کے سلسلہ میں مفتی صاحب علیہ الرحمۃ نے جواہر الفقہ میں اور دوسرے علمائے جو محقق و محتاط ہیں جو کچھ تحریر فرمایا ہے یعنی عدم جواز کے قائل ہیں اس بے بضاعت کے خیال میں وہی اقرب الی التحقیق ہے اور اس سے عدول خلاف احتیاط ہے نیز مرجوح بھی چنانچہ مثبتین جوانہ نے جو دلائل فراہم کئے ہیں اکثر تو از قبیل ممنوع ہیں وہ بھی بلا سند اور جو دلیل ہے بھی کچھ تو بادنیٰ تامل اس کا سقم

معلوم کیا جاسکتا ہے اکثر امور ان دلائل میں ایسے ہیں جو نفس الامر کے خلاف محض نظری ہیں اور وہ بھی محل نظر۔

⑤ مولانا محمد آدم پالنپوری کاکوسی، گجرات

(الف) منع حمل کی عارضی اثر رکھنے والی تدابیر۔ نرودھ، لوپ، دوائیں ۔ عزل کے حکم میں ہے، کہ بلاعذر شرعی مکروہ ہیں، اور شرعی عذر ہو تو بیوی کی رضامندی کے ساتھ جائز ہیں،

چند شرعی اعذار یہ ہیں :-

١ــــ عورت کی صحت حمل کی تکلیف برداشت کرنے کی واقعۃً متحمل نہ ہو، اس لئے دو بچوں کے درمیان وقفہ طویل کرنے کی ضرورت ہو،

٢ــــ عورت کی صحت تو اچھی ہے، لیکن استقرار حمل سے شیرخوار بچہ کو ضرر پہونچنے کا واقعی خطرہ ہو ـــ جب کہ باپ کے پاس دودھ پلانے کا اور کوئی انتظام نہ ہو۔

٣ــــ ولادت کی تکلیف برداشت نہ کر سکنے کے باعث جان کا خطرہ ہو یا شدید تکلیف پیش آنے کا غالب گمان ہو۔

مندرجۂ ذیل شرعی اعذار نہیں ہیں :-

(١) عورت کے حسن وجمال کی حفاظت (٢) معاشی اسباب کی کمی (٣) چھوٹا خاندان کا تصور (٤) عورت کو سماجی دلچسپیوں کا موقع فراہم کرنا (٥) معیار زندگی کو بلند کرنا۔

خلاصہ یہ ہے کہ بعض شخصی اعذار کی وجہ سے صاحب عذر کے لئے وقتی طور پر منع حمل کی عارضی تدابیر جائز ہیں۔ لیکن مجموعی طور پر خاندانی منصوبہ بندی میں شرکت جائز نہیں ہے۔

(ب) مستقلاً عورت یا مرد کی صلاحیت تولید ختم کردینا بہرصورت ناجائز اور حرام ہے، البتہ اگر عورت کی جان کا واقعی خطرہ ہو اور نس بندی کے آپریشن کے بغیر چارۂ کار نہ ہو اور یہ تشخیص کسی دیندار مسلمان حاذق طبیب یا ڈاکٹر کی ہو تو آخری درجہ میں اس کی بھی گنجائش ہے (مستفاد از فتاویٰ محمودیہ [illegible] وفتاویٰ رحیمیہ [illegible])

(ج) چار ماہ کے بعد اسقاطِ حمل قتل نفس کے حکم میں ہے، اس لئے اس کی بالکل گنجائش نہیں۔ اور چار ماہ کے قبل اگر اعضاء کی تخلیق ہو گئی ہو (جو عموماً بارہ ہفتوں میں ہو جاتی ہے کما فی نظام الفتاویٰ [illegible] بحوالہ بدائع) تو بھی بغیر شرعی عذر کے اسقاطِ حمل ناجائز اور مکروہ تحریمی ہے البتہ شدید ضرورت میں مثلاً عورت

کی جان کا خطرہ ہو۔ درست ہے اور اعضاء کی تخلیق سے قبل خون یا لوتھڑے کا اسقاط بھی بلا عذر درست نہیں۔ اور عذر کی صورت میں درست ہے مثلاً زیر پرورش بچہ کی رضاعت متأثر ہوتی ہو۔ الغرض مستبین الخلق کا اسقاط غیر مستبین الخلق کے اسقاط سے اشد ہے۔

(۶) محفوظ الرحمٰن جامعہ عربیہ مفتاح العلوم مئوناتھ بھنجن

اسلام نسل بڑھانے اور اولاد زیادہ پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہے تزوجوا الودود الولود الحدیث کیونکہ کثرت اولاد دنیاوی اور اخروی دونوں حیثیتوں سے خیر کا باعث ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام جو فطرت کی ترجمانی کرتا ہے قتل ناحق پر کڑی پابندی عائد کرتا ہے لاتقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق اور انسانیت کو فروغ دینے کے نقطۂ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے ناحق قتل کرنے والے کی سزا قتل متعین کرتا ہے ولکم فی القصاص حیوۃ اور اسی مسئلۂ انسانی کے فروغ کے نقطۂ نظر کو مدنظر رکھتے ہوئے فطرت میں انسانوں کو مرد و عورت کی دو صنفوں میں تقسیم کرنے کے بعد ہر ایک کے اندر کچھ ایسے اسباب پیدا کئے کہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر زندگی گذارنے میں ایک کمی محسوس کرتے ہیں اور اسلام میں شادی کے مقاصد میں جہاں زوجین کی عفت و پاکدامنی اور بہت سے مہلک امراض سے حفاظت کرنا اور سماج میں پیدا ہونے والی بے حیائی اور فحش کاریوں کو روکنا ہے وہیں پر ایک اہم مقصد ثابت النسب نسل کا حاصل کرنا بھی ہے احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم ھن لباس لکم وانتم لباس لھن و ابتغوا ما کتب اللہ لکم۔ خاندانی منصوبہ بندی (نسل انسانی کو گھٹنے سے روکنا) موجودہ زمانہ سے پہلے حتی کہ اسلام سے بھی پہلے دور جاہلیت میں رائج تھا اس تحریک کی بنیاد وسائل انسانی کی کمی اور تنگی کا وہم و خیال تھا جو اس موجودہ وقت میں بھی منصوبہ بندی کا محرک ہے لاتقتلوا اولادکم خشیۃ املاق بنی اسرائیل وسائل کی تنگی اور رزق کی تنگی یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی تکمیل خالق کائنات ہی کی طرف سے وجود میں آتی ہیں نحن قسمنا بینھم معیشتھم فی الحیوۃ الدنیا جب یہ دونوں باتیں صاف دیکھیں کہ خالق کائنات نسل انسانی کے اضافے کا خواہاں ہے اور نسل انسانی کی ضرورتوں کا کفیل بھی وہی ہے تو ظاہر ہے کہ نسل انسانی کے اضافے پر رزق کی تنگی اور وسائل کے کمی پیش نظر مزاج فطرت سے ایک کھلی ہوئی جنگ ہے دور جاہلیت میں قتل اولاد کی مختلف صورتیں جن کا تذکرہ قرآن کریم میں موجود ہے ایک دیوی دیوتاؤں کے نام پر دوسرے شرم و عار کی بنیاد پر اور تیسرے رزق کی تنگی کی بنیاد پر تاریخ کے آئینہ میں دیوی دیوتاؤں کی تدادر

غیرت وعار کی وجہ سے قتل اولاد کا ثبوت تو ملتا ہے لیکن افلاس کی وجہ سے قتل اولاد کا واقعہ نہیں ملتا اس کے باوجود قرآن افلاس کے خوف سے قتل اولاد کی مذمت کرتا ہے ظاہر ہے کہ قرآن افلاس کے وجہ سے قتل کی ممانعت کرتا ہے اس سے مراد قتل اولاد کے وہ تمام اسباب ہی ہوں گے جو نسل انسانی کو محدود کرنے یا کم کرنے کے لئے اپنائے جاتے ہیں انھیں اسباب کے عمل میں لانے سے نسل انسانی میں کمی پیدا ہوتی ہے اس لئے قرآن ان ذرائع کے استعمال کو قتل انسانی کا نام دیتا ہے سبب کو قائم مقام مسبب۔

نسل انسانی پر پابندی کے جائز طریقے دور جاہلیت میں عزل اور خصیتین کا نکال دینا یا عضو مخصوص نکال دینا رائج تھیں اسلام نے آخری دونوں صورتوں پر پابندی عائد کی ولآمرنهم فليغيرن خلق الله کی تفسیر میں صاحب روح المعانی کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ کی خلق کو صورت وصفت دونوں کے اعتبار سے اصل نہج وانداز سے بدل ڈالنا مراد ہے آیت کی اس تفسیر میں اعضاء تناسل کو کاٹ دینا اور کسی طریقہ سے اس کی صلاحیتوں کو محفوظ کر دینا داخل ہے اور احادیث میں مرد کو خصی بنانے کی مذمت کی گئی جس کی وجہ سے سلف وخلف کے نزدیک خصی بنانا حرام ہے شامی ص۲۴۹ ج۲ روح المعانی ص۱۴۹ ج۵ وجہ یہ ہے کہ اختصار کی صورت جاندار تولیدی صلاحیتوں سے اکثر محروم ہو جاتا ہے اور جماع کا داعیہ بھی باقی نہیں رہتا اور اگر داعیہ رہ بھی جائے تو مادہ منویہ کا نکلنا بند ہو جاتا ہے اور تولید کے لئے مادہ منویہ ضروری ہے اس لئے موجودہ وقت میں خاندانی منصوبہ بندی کے لئے جو بھی شکلیں مثلاً نسبندی، اسقاط حمل اور ادویات منع (یعنی عارضی اور مستقل اسباب) کا استعمال اوپر کی صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے ناجائز ہوں گی علاوہ اس کے خصی کر دینے کے بعد فقہائے کے نزدیک جماع کی خواہش بڑھ جاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہ ثابت النسب ہوتا ہے اس کے باوجود یہ صورت جائز نہیں تو جن صورتوں میں استقرار حمل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا وہ کیسے جائز ہو سکتی ہیں۔ ہاں کچھ صورتیں عورتوں کے لئے مخصوص شرائط کے ساتھ جائز ہوتی ہیں، پہلی شرط تو یہ ہے کہ معاش کی تنگی کا خیال نہ ہو بلکہ امراض خبیثیہ کے پیدا ہونے یا موت کا غالب اندیشہ ہو تو ماہر متدین ڈاکٹروں کے مشورے سے مانع حمل کی تدابیر یا اختیار کی جا سکتی ہیں۔

(۷) مولانا مفتی محمد عبد الرحیم قاسمی، بھوپال

اسلام ایک کامل مکمل اور جامع مذہب ہے اسلامی احکام انسان کی فطرت سلیمہ کے مطابق ہیں جو

خالق کائنات نے انسان کی فلاحِ دارین کے لئے قرآنی شکل میں نازل فرمائے ہیں اس میں اعتدال بھی ہے کہ انسان افراط و تفریط سے بچ کر صحیح طریقہ کار اختیار کرے اللہ تعالیٰ نے ہی انسان میں قوت تولید ودیعت فرمائی ہے اور اس کے متعلق احکامات نازل فرمائے ہیں لہذا کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ قوت تولید کو ختم کرے یا اس کو ضائع کرے، احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تبتل اور اختصاء طلب کرنے والے صحابہ کرامؓ کو اجازت نہیں دی اور قرآن کریم میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے قتل ولاد اور وادِ بنات سے منع فرمایا ہے اور اعلان کیا ہے کہ ان کو اور تم کو بھی روزی دینا تو ہمارا کام ہے اس لئے قلت معاش کے اندیشہ سے ولادت کو روکنا اسلامی نقطۂ نظر کے خلاف ہے اور عورت کو جان کا خطرہ ہو ولادت کو روکنے کے لئے آپریشن کرانے کی اجازت ہو سکتی ہے لیکن مرد کے لئے نسبندی کرانا قطعاً درست نہیں اور جن آلات یا ادویہ کے ذریعہ مستقل طور پر ولادت کو روک دیا جائے وہ سب حرام ہیں، البتہ جن ادویہ کے ذریعہ عارضی طور پر حمل کے علوق کو روکا جا سکتا ہے وہ سب عزل کے حکم میں ہیں بچہ کی پرورش اور صحت کے لئے زوجین مناسب وقت تک اگر ایسی دوائیں استعمال کرلیں تو اس کی اجازت ہو سکتی ہے لیکن یہی عمل اگر ہمیشہ کرنے لگیں اور عارضی منع کرنے والی دواؤں کو مستقل استعمال کیا جانے لگے تو یہ عارضی دواؤں کی ممانعت بھی شدید ہو جائے گی اعضاء کی تشکیل سے قبل اسقاط کرنے کی گنجائش ہے اس کے بعد اور نفخِ روح کے بعد بھی حمل ساقط کرنا جائز نہیں جیسا کہ شامی وغیرہ میں ہے



مذاکرہ فقہیہ

ضبط تولید

نشست ۲۰ر اپریل ۔ بعد نماز مغرب

<u>مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:</u>

مولانا ضیاء الدین صاحب اصلاحی اپنا مقالہ پیش فرمائیں۔

ضیاء الدین اصلاحی صاحب نے اپنا مقالہ پڑھا۔ ، دیکھئے مقالہ ،ضبط تولید اور قرآنی نقطۂ نظر۔

<u>مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:</u>

اس موضوع پر قیمتی مقالات آئے ہیں جو واضح سوال نامہ آپ کو دیا گیا ہے اس کی روشنی میں علماء نے جو جواب دیئے ہیں وہ شائع ہو چکے ہیں اور آپ حضرات تک پہونچ بھی چکے ہیں، وقت کم ہے جس کا احساس آپ حضرات کو بھی ہوگا۔ کام کو مختصر کرنے کے لئے چند سوالات کرنا چاہتا ہوں۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ اکثر آراء پر اتفاق ہی ہوگا اس سلسلہ میں جو بات اہم ہے وہ یہ کہ خاندانی منصوبہ بندی کا جو تصور دنیا میں اس وقت عام ہے اور اس کے پیچھے جو مالتھوسین عقیدہ ہے اور جس کا مقصد یہ ہے کہ انسانوں کی پیداوار اور غذا اور دیگر ضروریات کی پیداوار میں توازن پیدا کیا جائے، کیونکہ مالتھوسین عدم توازن کے خطرہ سے پریشان ہوئے انھوں نے کہا کہ اتنے برسوں کے اندر اتنے انسان ہو جائیں گے کہ ان کو کھانے کو نہیں ملے گا۔ غرضیکہ معاشی ضرورت کی بنیاد پر انسانوں کو اپنا خاندان محدود رکھنا چاہئے۔ یہ بنیادی عقیدہ کا مسئلہ ہے۔ مالتھوسین تھیوری میں ان ذرائع کی تحدید بھی تھی جس سے نسل کو محدود رکھا جا سکے۔ میں نے اب تک جو تحریریں پڑھی ہیں ان میں معتمد اور مستند علماء کی جو رائے پائی جاتی ہے اور دانشوروں کی بھی جو رائے ہے وہ یہ نظریہ اسلام کے بنیادی نظریہ سے متصادم ہے۔ ایک عام رائے یہ ہے کہ خاندانوں کی معاشی بنیادوں پر منصوبہ بندی اسلام کے فکر سے متعارض ہے۔

ضبط تولید کے چند مسائل ہیں۔ ایک ضبط نفس ہو سکتا ہے جو عام طور پر زیر بحث نہیں آتا۔ جو ذرائع استعمال کئے جاتے ہیں ان میں ایک طریقہ یہ ہے کہ علوق حمل کو روکا جائے اس کے چند طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک طریقہ عزل کا ہے۔ دوسرے لوپ وغیرہ کا ہے۔ یہ وہ طریقے ہیں جن سے امید کی جاتی ہے کہ عارضی طور پر حمل نہیں ٹھہرے گا، مرد کی نسبندی کر دی جائے یا عورت کا آپریشن کر دیا جائے۔ اس میں مستقلاً حمل ٹھہرنے کا امکان ختم ہو جاتا ہے مگر کوئی بھی ایسا طریقہ سو فی صدی یقینی نہیں ہوتا ہے۔ اس میں تخلف ہو سکتا ہے۔ اس لئے نسبندی کے باوجود کبھی کبھی حمل بھی ٹھہر گیا ہے، مانع حمل تدابیر کی دو صورتیں ہیں۔ عارضی تدابیر اور مستقل تدابیر دونوں ہی صورتوں میں چند سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ خاندانی منصوبہ بندی میں جو بات بتائی جاتی ہے وہ معاشی اسباب ہیں۔ ان معاشی اسباب کے علاوہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ چھوٹا خاندان رکھنا آج کے دور کا فیشن ہے۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ عورتیں نوکری کرنے میں بچوں کے سبب دشواری محسوس کرتی ہیں۔ ملازمت کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں انھیں دشواریاں پیش آسکتی ہیں۔ تو کیا اس سبب سے اس کے لئے منع حمل جائز ہوگا یا نہیں۔ عورت کی میں عرب اور ساؤتھ افریقہ وغیرہ میں یہ سوال بہت اہم ہے۔ ہمارے یہاں چاہے یہ سوال اتنا اہم نہ ہو، دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ رکھنا تاکہ ہر بچہ کو ماں کی طرف سے مناسب توجہ اور نگہداشت مل سکے۔ اس مقصد کے لئے عورت اگر عارضی منع حمل کی تدابیر اختیار کرے یا میاں بیوی اختیار کریں تو شرعاً جائز ہوگا یا نہیں؟

منع حمل کے طبی اسباب:۔ اس کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) بچوں کی پیدائش ماں کی جسمانی صحت، دماغی صحت کے لئے خطرناک ہو تو کیا وہ ماں عارضی منع حمل کی تدبیر اختیار کر سکتی ہے یا نہیں۔؟

(۲) بچہ کے لئے خطرہ ہے کہ وہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہوگا۔ اس کی تفصیلات ڈاکٹروں نے بتائی ہیں، کئی امراض ایسے ہیں جو بچوں کو موروثی طور پر منتقل ہوتے ہیں۔ بعض کیس میں تو پہلے ڈاکٹر لوگ مطالعہ بھی کر لیتے ہیں۔ اگر بچوں کی صحت پر اس کا اندیشہ ہو کہ تشنج، ذہنی ناکارگی کا اثر ہوگا، جسم عمر کے مطابق نشو ونما نہ پا سکے گا۔ اگر ایسا بچوں کے لئے خطرہ ہو تو کیا عارضی منع حمل کے تدابیر کی اجازت دی جا سکتی ہے؟ اسی ذیل میں یہ سوال بھی ہے کہ ایسے حالات میں مسلمان ڈاکٹر منع حمل کا مشورہ دے سکتا ہے یا نہیں۔ ایک سوال یہ بھی ہے کہ کیا مسلم ڈاکٹر

کے لئے مسلم اور غیر مسلم کے درمیان مشورہ دینے میں فرق ہوگا ؟ یہ بھی سوال ہے کہ عارضی منع حمل اور نسبندی اور آپریشن میں فرق ہوگا یا نہیں ۔

اسقاط حمل

کیا اصولی طور پر اسلام میں اسقاط حمل جائز ہے ؟ کیا اس سلسلہ میں کوئی مدت بھی ہے کہ رحم میں پائے جانے والے نطفہ کو ضائع کر دینا جائز ہو ؟ مندرجہ ذیل حالات میں کیا اسقاط حمل کی اجازت دی جا سکتی ہے ؟

(الف) جبکہ ماں کی عام صحت یا دماغی صحت، بچوں میں کسی خلقی نقص اور غیر معتدل ہونے کا خطرہ ہو وغیرہ۔ جبکہ طبی آلات کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائے کہ بچہ غیر معتدل ہے اور وہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہے۔ اسی ذیل میں یہ سوال ہے کہ عورت زنا بالجبر سے حاملہ ہو گئی تو کیا اس کو اسقاط کی اجازت ہے، کیا وہ اسقاط نفخ روح سے قبل کر سکتی ہے ؟ یا نفخ روح کے بعد بھی کر سکتی ہے۔ ایک سوال یہ بھی ہے کہ ماں باپ اولاد نہیں چاہتے۔ لیکن غلطی سے حمل ٹھہر گیا تو اس کو اسقاط حمل کی اجازت دیں گے ؟

ایک حاملہ عورت ہے جو دماغی طور پر مفلوج ہے۔ بچوں کی پرورش نہیں کر سکتی۔ کیا اس کو اسقاط کی اجازت دی جا سکتی ہے ؟ یہ سارے سوالات آپ کو پہلے بھیجے جا چکے ہیں۔ اب جواب کی طرف رجوع کرتا ہوں تاکہ کام مختصر ہو جائے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ

توالد و تناسل نکاح کے اہم مقاصد میں سے ایک ہے اور شریعت نے جن بنیادی مصالح کی رعایت کی ہے ان میں دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عزت و آبرو کی حفاظت، نسل انسانی کی حفاظت اور مال کی حفاظت داخل ہے۔ کوئی بھی ایسا عمل جس کا مقصد نسل انسانی کے سلسلہ کو منقطع کرنا یا محدود کرنا ہو اسلام کے بنیادی تصورات کے خلاف اور ناقابل قبول ہے ہر مسلمان کا اس امر پر یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی سارے جہاں کا خالق و مالک ہے، وہی پالن ہار ہے وہی رازق ہے، کیا اس پر تمام حضرات متفق ہیں ؟

ڈاکٹر فضل الرحمان گنوری صاحب:

نسل کو محدود کرنا نکاح کے بنیادی مصالح کے خلاف نہیں، یہ میں نے اس لئے کہا کہ صحابہؓ

کی اکثریت ہمارے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ باندیوں سے عزل کرنا ان کی اجازت کے بغیر جائز ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ خاندان کو بڑھاتے چلے جانا اور کوئی تحدید عائد کرنا شریعت کے مقصد کے خلاف ہے تو گیا باندیوں سے عزل اس کے خلاف نہ ہوگا۔ پھر حرہ سے عزل اس کے اذن سے جائز ہے تو گیا اس سے خاندان محدود نہیں ہوگا؟ یہ بات روایات میں مصرح ملتی ہے کہ صحابہؓ عزل اس لئے کرتے تھے کہ بچوں سے معاشی نقصان پہنچتا تھا، معاشی نقصان کی بات بھی روایات میں تقریباً مصرح آتی ہے۔ صحیح مسلم میں ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ورغبنا فی الفداء

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

کوئی ایسی روایت ہے جس میں عزل کا محرک معاشی اسباب کو بتایا گیا ہو؟

ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری صاحب:

مسلم کی روایت میں ہے ورغبنا فی الفداء دوسری جگہ اس سے زیادہ صراحت ہے" ورغبنا فی المال" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ باندیوں سے عزل اس لئے کیا کرتے تھے کہ بچہ کی وجہ سے باندیوں کی قیمت کم ہو جاتی تھی اس نقصان کی وجہ سے عزل کیا کرتے تھے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ عزل کا محرک مال تھا۔

ایک آواز:۔ مجھے اس سے اختلاف ہے باندی کی قیمت کا کم ہونا الگ بات ہے، خاندانی منصوبہ بندی الگ ہے دونوں میں کوئی میل نہیں ہے آپ ایسی حدیث بتائیے جس میں بتایا گیا ہو کہ خاندانی منصوبہ بندی کا مقصد معیار زندگی اونچا کرنا ہے۔ خاندان کے بڑھنے سے اگر معیار زندگی گر جائے تو اس کو روکنا ہے۔ باندی کی قیمت کا تعلق اس مسئلے سے نہیں ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی صاحب:

میں بھی گنوری صاحب کی رائے سے متفق ہوں اللھم انی اعوذبك من جھد البلاء" یہ ایک دعا ہے اس کی تشریح جو ابن عمرؓ سے مروی ہے اور بعض کتابوں میں "قیل" کے لفظ سے آئی ہے وہ قلة المال وکثرة العیال ہے۔

امین الحسن صاحب رضوی:

عزل سے متعلق جو روایت ہے اس میں یہ بھی ہے کہ وینزل القرآن تو اب دیکھنا یہ ہے کہ عزل کا

عمل لا تقتلوا اولادکم من املاق کی آیت کے نزول سے پہلے ہوتا تھا یا بعد میں بھی ہوتا تھا؟ اگر پہلے ہوتا تھا تو اس کا صاف مطلب ہوگا کہ اس آیت سے وہ عمل منسوخ ہوگیا۔ پھر عزل کی روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔

منع حمل

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:۔ مندرجہ ذیل حالات میں منع حمل کا کیا حکم ہوگا۔

(۱) معاشی اسباب کے تحت تاکہ ہر بچہ کو مناسب موقعہ مل سکے۔

(۲) چھوٹا خاندان رکھنا فیشن ہے۔

(۳) عورت کو اپنی نوکری میں دشواری پیش آتی ہے۔

(۴) سماجی دلچسپیاں کم کرنی ہوں گی اگر زیادہ بچے ہوں گے۔ نیز زیادہ بچوں کی پیدائش سے حسن وجمال متاثر ہوگا اس لئے عورت زیادہ بچے پیدا کرنے سے بچنا چاہتی ہے۔

مجلس کی آواز:۔

ان اسباب کے تحت منع حمل جائز نہیں۔

مفتی شمس الدین صاحب:

آج کے دور میں پولیس، میڈیکل اور اسلامی حکومت میں بھی عورت کی ضرورت ناگزیر ہے۔ اگر ان کو کثرت اولاد پر مجبور کیا جائے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ؟

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

کثرت اولاد پر تو ہم کسی کو قطعی مجبور نہیں کرتے "تزوجوا الودود الولود" ضرور چاہتے ہیں لیکن مجبور نہیں کرتے۔

مفتی شمس الدین صاحب:

ایسی عورتیں جو ان فرائض میں مشغول ہیں ان کو عارضی منع حمل کی اجازت ہونی چاہئے۔ کیونکہ بچوں کے زیادہ پیدائش سے ان کے پیشہ ورانہ مشاغل میں دقت ہوتی ہے۔

حکیم ظل الرحمان صاحب:

یہ بھی دھیان میں رکھئے کہ بچے پیدا ہونے پر عورتوں کو تین ماہ کی باتنخواہ چھٹی سرکار دیتی ہے۔

ایک آواز:۔ یہ بھی دھیان میں رکھئے کہ فوج میں یا پولیس میں ملازمت کرنا اسلامی نقطۂ نگاہ سے درست

ہے یا نہیں ؟

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

دو بچوں کے درمیان مناسب نگہداشت رکھنے کی خاطر عارضی منع حمل کی تدابیر اختیار کرنا موجود کے یقینی مصالح کو معدوم مگر متوقع کے ممکنہ مصالح پر ترجیح دینا ہے اس لئے کیا یہ صورت جائز ہے؟

مجلس کی آواز :۔ جائز ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی :۔ مناسب مدت سے کیا مراد ہے؟

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

کیا یہ شریعت کے مزاج کے مطابق نہیں کہ رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا جائے۔

کوئی ماہر ڈاکٹر دیانت داری کے ساتھ ایسے خطرات ظاہر کرے اور شدید امراض کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہو تو کیا عارضی منع حمل کی تدابیر کرنا جائز ہوگا یا یہ استثنائی صورتیں ہیں جو دفع مضرت اور اہون البلیتین جیسے فقہی اصولوں پر مبنی ہیں۔ اس پر کیا آپ حضرات کا اتفاق ہے۔ ؟ عورت کی جان کا خطرہ ہو تو مستقل آپریشن درست ہے یا نہیں ؟

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

اس سلسلہ میں میرا خیال ہے کہ اب مسلمان ڈاکٹر جو یہ سمجھتا ہو کہ نسل کا انقطاع یا تحدید شریعت کے خلاف ہے، کہے تو یہ بات قابل غور ہوسکتی ہے ورنہ نہیں۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

ایسے غیر مسلم ڈاکٹر بھی میرے علم میں ہیں جنھوں نے عورتوں کا آپریشن نہیں کیا اور نوکری سے استعفا دے دیا۔ مسئلہ خاص صورت حال کا ہے کہ زچگی میں ایک عورت ہے اس وقت جو بھی ڈاکٹر دہاں ہیں بہرحال وہ اپنے فن میں ماہر ہیں ان کا کہنا ہے کہ اگر آپریشن نہیں کیا گیا تو عورت کی زندگی خطرے میں ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

جب تجربہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ بعض حالات ایسے بھی آتے ہیں کہ اگر عورت کو حمل قرار پائے تو ڈاکٹروں کا کہنا ہے کہ عورت کی موت یقینی ہے تو اس کو آپریشن کی اجازت ہونی چاہئے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

ایسے حالات میں جبکہ معتمد ڈاکٹروں کی رائے ہے کہ اگر آیندہ عورت کو حمل ٹھہر گیا تو یہ مر جائے گی تو ایسی صورت میں آپریشن کی اجازت ہے ؟

مجلس کی آواز:

سب متفق ہیں کہ جائز ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

نسبندی کی اجازت دی جا سکتی ہے یا نہیں ؟ مستقلاً عورت اور مرد کی قوت تولید کو ختم کر دینا جرم ہے۔ یہ امکان ہے کہ دوبارہ یہ صلاحیت واپس لائی جا سکتی ہے امکان بعید ہے، عملاً دشوار ہے، اس لئے نسبندی کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

مولانا سعود عالم قاسمی صاحب:

طاہر محمود نے لکھا ہے کہ مرد کی نسبندی کی ایسی صورت بھی ہوتی ہے جس میں دوبارہ ان رگوں کو جوڑا جا سکتا ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

میں نے اس سلسلہ میں ڈاکٹروں سے جو بات چیت کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نسبندی کی صورت میں قوت تولید کو واپس لانا دشوار اور امکان بعید ہے۔ کیونکہ سرکاری ہمت افزائیاں نسوں کو باندھنے میں ہیں کھولنے میں نہیں ہے، پھر باندھنے سے زیادہ کھولنے میں اخراجات بھی زیادہ ہیں اس لئے یہ صورت تو بالکل ہی ناجائز ہے۔ ڈاکٹروں نے مجھے یہ بھی لکھ کر دیا ہے کہ کسی بھی قوت کی کارکردگی کا رک جانا آہستہ آہستہ اس قوت کو ہی ختم کر دیتا ہے۔

مجلس کی آواز: ناجائز ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

باضابطہ سرکاری اہتمام میں اعلانیہ اخبارات میں اسقاط حمل کی تبلیغ کی جاتی ہے کیا اسقاط حمل حرام ہے۔

مجلس کی آواز: حرام ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری صاحب:

صحابہؓ اس پر متفق ہیں کہ ۱۲۰ دن کے اندر اسقاط کرنا، وآد، نہیں ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

امام غزالی نے اس مسئلہ پر پوری بحث کی ہے کہ ۱۲۰ دن کے بعد اسقاط کرنا قتل کرنے سے زیادہ بڑا جرم ہوگا اور اس کے قبل اسقاط کرنا جرم ہوگا مگر اخف۔

مولانا مجیب اللہ ندوی:

مجھے یہ کہنا ہے کہ رحم میں منی کا قطرہ جاتے ہی اس میں زندگی پیدا ہو جاتی ہے اس لئے ضائع کرنے کی صورت میں زندہ مان کر تاوان لگایا جائے گا۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

اسقاط حمل اصولی طور پر حرام ہے نطفہ میں جان پڑ جانے کے بعد قتل کے مرادف ہے؟

مجلس کی آواز: ہاں قتل کے مرادف ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

جان پڑنے سے پہلے بعض خاص حالات میں اجازت دی جا سکتی ہے جبکہ شدید ضرورت ہو؟ رحم کے اندر منی کے جانے کے بعد حیات کے پانچ مراحل سے بچہ گذرتا ہے۔ اعضاء سے پہلے ایک حیات ہوتی ہے اور اعضاء بننے کے بعد ایک حیات ہوتی ہے جس کو حیات جسمانی اور حیات نباتی کہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ نبات کاٹ دینے پر شرعاً دیت تو واجب نہیں ہوتی۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

اس طرح قیاس نہ کریں کیونکہ یہ آگے چل کر انسان ہوگا۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی:

وہ مستقبل کا انسان ہے اس سے مجھے کہاں انکار ہے۔ بحث یہ ہے کہ مرغ کے انڈے توڑ دینے اور مرغ کے بچہ کو مار دینے میں فرق ہے یا نہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ نفخ روح کے قبل بھی ایک خاص طرح کی حیات ہوتی ہے تو کیا اس حیات کو نفخ روح کے بعد والی حیات جیسا مانا جائے گا؟ اسقاط حمل کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے ہمیں حمل کے مختلف مراحل کو پیش نظر

رکھنا چاہئے۔

فقہار نے اس کے تین درجے بتائے ہیں۔ اول یہ کہ جان پیدا ہو گئی ہے۔ دوم یہ کہ جان تو پیدا نہیں ہوئی لیکن اعضار پیدا ہو گئے ہیں۔ سوم یہ کہ اس سے پہلے کا مرحلہ۔ جان پڑنے کے بعد اسقاط بالاجماع حرام ہے۔ اعضار کی تخلیق کے بعد بھی اسقاط جائز نہیں ہے۔ اور عام حالت میں سخت گناہ کا باعث ہے۔ قاضی خاں نے لکھا ہے کہ زندگی کے ظہور سے پہلے بھی اسقاط کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حمل عورت کے بدن کا جزر ہوتا ہے جس طرح دوسرے کو مارنا جائز نہیں اسی طرح اپنے بدن کے اعضار کو کاٹ کر پھینکنا حرام ہے اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اپنی کارسازی کا سکہ چلانے کے مرادف ہے۔ اعضار کی تخلیق کے پہلے جب مادہ منویہ علوق کرچکا ہو تو خون اور لوتھڑوں کا اسقاط درست نہیں۔ احمد علی مالکی نے اس کی اور بھی صراحت کر دی ہے۔ ان تصریحات سے تین مراحل سامنے آتے ہیں۔

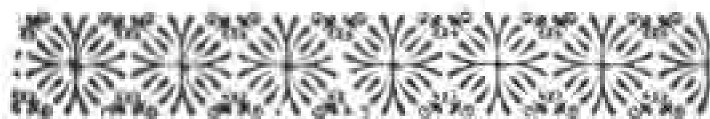
(۱) جان پڑنے کے بعد اسقاط کرنا، یہ اشد گناہ ہے۔

(۲) اعضار کی تخلیق کے بعد نفخ روح سے پہلے، یہ بھی جائز نہیں۔

(۳) اعضار کی تخلیق سے پہلے اس حالت میں عام حالات میں جائز قرار دینا نہیں چاہئے۔ الّا یہ کہ کوئی شدید ضرورت ہو۔

اس نقطہ پر آپ حضرات کی کیا رائے ہے؟ اعذار کی جو بھی تفصیل آپ چاہیں کرلیں لیکن بلا عذر کسی بھی حال میں اسقاط جائز نہ ہوگا۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب گنوری کی رائے ہم محفوظ کر لیتے ہیں۔

شرکار کی آواز:۔ ہم لوگ آپ کی رائے سے متفق ہیں۔



تجاویز

مسئلہ ضبط ولادت

ضبط ولادت کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لینے کے بعد شرکا سیمینار نے مندرجہ ذیل تجاویز متفقہ طور پر منظور کیں۔

ا۔ کوئی بھی ایسا عمل جس کا مقصد نسل انسانی کے سلسلے کو منقطع یا محدود کرنا ہو اسلام کے بنیادی تصورات کے خلاف اور ناجائز ہے

۲۔ بطور فیشن خاندان کو مختصر رکھنے یا تجارت وملازمت کی مشغولیتوں کے متاثر ہونے یا سماجی دلچسپیوں میں رکاوٹ پیدا ہونے کی وجہ سے اولاد کی ذمہ داری سے انکار و گریز کو شرع اسلامی کسی حال میں قبول نہیں کر سکتی۔

۳۔ جو خواتین بلند معیار زندگی کے حصول یا زیادہ سے زیادہ دولت جمع کرنے کی خاطر نوکریاں کرنا چاہتی ہیں اور اپنے مقصد تخلیق اور اس مقدس فریضے کو بھول جاتی ہیں جو قدرت نے نسل انسانی کی ماں کی حیثیت سے ان پر عائد کیا ہے ان مقاصد کی خاطر خاندان کو محدود کرنے کا تصور قطعاً غیر اسلامی ہے۔

۴۔ جو بچہ موجود ہے اس کی پرورش، رضاعت اور نشوونما پر اگر ماں کے جلد حاملہ ہونے کی وجہ سے نقصان کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں مناسب وقفہ قائم رکھنے کی خاطر عارضی " مانع حمل تدابیر اختیار کرنا،، جائز ہے۔

۵۔ دائمی منع حمل کی تدابیر کا استعمال مردوں کے لئے کسی حال میں بھی درست نہیں ہے۔ عورتوں کے لئے بھی منع حمل کی مستقل تدابیر ممنوع ہیں سوائے ایک صورت کے وہ استثنائی صورت یہ ہے کہ " ماہر قابل اعتماد اطبار کی رائے میں اگلا بچہ پیدا ہونے کی صورت میں عورت کی جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا ظن غالب،، ہو تو اس صورت میں عورت کا آپریشن کر دینا تاکہ استقر حمل نہ ہو سکے جائز ہے۔

۶۔ عارضی منع حمل کی تدابیر اور ادویہ کا استعمال بھی عام حالت میں درست نہیں۔

۷۔ چند استثنائی صورتوں میں عارضی منع حمل کی تدابیر وادویہ کا استعمال مردوں اور عورتوں کے لئے درست ہے مثلاً عورت بہت کمزور ہے۔ ماہر اطبار کی رائے میں وہ حمل کی متحمل نہیں ہو سکتی اور حمل ہونے سے اسے ضرر شدید لاحق ہونے کا قوی اندیشہ ہو ماہر اطبار کی رائے میں عورت کو ولادت کی صورت میں ناقابل برداشت تکلیفوں اور ضرر میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو۔

(۸) انسانی اجزار کی فروختگی چاہے زندہ کے ہوں یا مردہ کے بہرصورت ناجائز ہے۔

(۹) انسانی اعضار کی رضاکارانہ یا غیر رضاکارانہ، زندہ سے یا مردہ سے پیوندکاری کے مسئلہ میں چونکہ علمار کی رائیں مسئلہ کی مذکورہ دو مختلف جہتوں کی وجہ سے مختلف ہیں۔

اس لئے یہ اجتماع ایک ایسی کمیٹی کی تشکیل کرتا ہے جو تفصیل کے ساتھ مسئلہ کی طبی، نفسیاتی اور معاشرتی و شرعی پیچیدگیوں کا جائزہ لے کر ایک تجویز تیار کرے جو آئندہ اجلاس میں پیش کی جائے۔ اس کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ان تمام آرار کا جائزہ لے۔ جو اس سیمینار کے موقع پر تحریری یا زبانی پیش کی گئی ہیں اور جو آرار مختلف کتب فتاوی میں ظاہر کی گئی ہیں۔ یہ کمیٹی مسئلہ کے سماجی اور طبی اثرات کے جائزہ کے لئے ایک سوالنامہ تیار کرے جو پیوندکاری کی مختلف صورتوں کی تعیین۔ مریضوں اور اعضار دینے والوں پر پڑنے والے اثرات اور انسانی معاشرہ پر پڑنے والے اثرات کے بارے میں واضح صورت حال سامنے لائے۔ دوسری طرف یہ کمیٹی سیمینار میں آنے والی آرار مختلف نقطہ ہائے نظر اور دلائل کی روشنی میں ایک سوال نامہ علمار اور فقہار کی خدمت میں بھیج کر جوابات حاصل کرے۔

کمیٹی کے ارکان مندرجہ ذیل ہوں گے:

(۱) مولانا ظفیر الدین صاحب
(۲) مولانا برہان الدین صاحب
(۳) مولانا مفتی احمد بیمات صاحب
(۴) مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
(۵) مولانا عبید اللہ الاسعدی صاحب
(۶) مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب (بمبئی)
(۷) مولانا جلال الدین انصر۔ عمری صاحب
(۸) میڈیکل سائنس کے دو ماہرین
(۹) ایک ماہر نفسیات
(۱۰) ایک ماہر اجتماعیات

پہلا فقہی سیمینار

اہل نظر کی نظر میں

(۱)

دور جدید میں پیدا ہونے والے بعض اہم اور علمی مسائل پر شریعت اسلامی کی روشنی میں غور وفکر اور بحث و تمحیص کے لئے "مرکز البحث العلمی" پھلواری شریف پٹنہ نے انسٹی ٹیوٹ آف ابجکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی کے تعاون سے ایک فقہی سیمینار مورخہ ۱، ۲، ۳ / اپریل ۱۹۸۹ء کو ہمدرد کنونشن سنٹر نئی دہلی میں منعقد کیا۔

سیمینار کے افتتاحی اجلاس کی صدارت عالم اسلام کے ممتاز ترین عالم دین حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی نے فرمائی اور اپنے خطبۂ صدارت میں اس بات کو واضح کیا کہ اسلامی شریعت ہر دور میں دنیا کی رہنمائی کا فریضہ انجام دی سکتی ہے۔ حضرت مولانا منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار و اڑیسہ نے افتتاحی خطبہ پیش فرمایا۔ اور امریکہ سے تشریف لانے والے مشہور عالم و فقیہ شیخ طہٰ جابر علوانی نے سیمینار کے مختلف اجلاسوں میں شرکت فرمائی اور زیر بحث موضوعات کی اہمیت اور نیز اس سلسلے میں علماء اور علوم جدیدہ کے ماہرین کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل کو واضح فرمایا۔

یہ سیمینار اس لحاظ سے ہندوستان میں اپنی نوعیت کا منفرد اور پہلا سیمینار تھا کہ اس میں ہندوستان کے طول وعرض سے مختلف مکاتب فقہ سے تعلق رکھنے والے علماء اور جدید علوم کے ماہرین نے شرکت کی اور زیر بحث فقہی مسائل کو پوری طرح سمجھنے اور کتاب و سنت نیز علماء مجتہدین کی آراء کی روشنی میں ان مسائل کے بارے میں رائے قائم کرنے کی کوشش فرمائی۔

سیمینار میں اظہار خیال کی پوری آزادی تھی اور مختلف الخیال اصحاب نے ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو وسعت قلب کے ساتھ سننے اور سمجھنے کی کوشش کی، فقہی مسائل پر آزادانہ اور عالمانہ بحث و گفتگو کا یہ منظر پہلی دفعہ دیکھنے میں آیا۔ اس پوری کارروائی کو جناب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی قاضی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ نے جس طرح چلایا وہ انتہائی قابل ستائش تھا، پہلے ہر مسئلے کی تنقیح

فرمائی جس کی وجہ سے مسائل کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی اور جو عالمانہ مقالات پیش کئے گئے ان پر بحث و مباحثہ اور اپنی رائے کے اظہار کا ہر ایک کو موقع فراہم کیا اور اتفاقی اور اختلافی نقاط کو واضح کرتے رہے۔

مندوبین کے قیام و طعام اور آمد و رفت کے سلسلے میں انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نے پوری ذمہ داری قبول کی، جس کے لئے انسٹی ٹیوٹ کے چیرمین ڈاکٹر محمد منظور عالم اور ان کے رفقاء ستائش کے مستحق ہیں (تجویز شرکاء سیمینار)

(۲)

آغاز اپریل ۱۹۸۹ء میں مرکز البحث العلمی اور انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز کے خوشگوار اشتراک و تعاون سے جو پہلا فقہی سیمینار منعقد ہوا یہ ملت کی ایک نہایت اہم ضرورت پوری ہونے کی شروعات ہے، ملت کو درپیش مختلف النوع مسائل میں I.O.S. جو ہمہ جہتی دلچسپی لے رہا ہے اور جس عمدگی اور سلیقے سے ان کو انجام دے رہا ہے یہ نہایت قابل قدر خدمت ہے اس کی جتنی ستائش کی جائے کم ہے۔ اللهم ايّدهم بنصرك، و وفّقهم لمرضاتك، و اهدهم الى سواء السبيل.

ملت کو درپیش مسائل میں ایک مستقل شعبہ مسائل فقہیہ کا ہے جن کے حل کرنے کی صلاحیت سے قلت الحمد للہ تہی مایہ نہیں ہے لیکن ملت کی تنظیم و اجتماع اور اس کی صلاحیتوں سے اجتماعی فائدہ اٹھانے کا کوئی بند و بست اب تک نہ ہوا تھا یا یوں کہئے کہ کوئی معقول قابل ذکر بند و بست نہ ہوا تھا۔ اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ فقہ کی فکری و علمی بصیرت تو مرکز البحث العلمی کی اور وسائل اور عملی تعاون آئی او ایس کا جمع ہوا اور دونوں کے اشتراک عمل سے یہ شکل سامنے آئی۔

جس قسم کے مختلف فیہ اور معرکۃ الآراء مسائل اس سیمینار میں زیر بحث تھے ایسے مسائل میں کبھی کبھی یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ ارباب انتظام کوئی ایک رائے پہلے سے طے کر لیا کرتے ہیں اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ بحث کو گھیر گھار کر اسی سمت لایا جائے اور بالآخر وہی طے ہو جائے لیکن یہاں دور دور تک ایسا حال نہ تھا، میں نے اس بات کو خاص طور پر نوٹ کیا کہ بحث میں صرف مدعو علماء کرام اور فقہ و فتاویٰ کے ماہرین ہی حصہ لے رہے تھے I.O.S. کے منتظمین سیمینار کی اصل کارروائی میں ایک عام تماشائی سے زیادہ بالکل

کچھ نہ تھے اور یہ بات ان کے خلوص و نیک نیتی کی زبردست دلیل ہے۔ محترم مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے نہایت متانت و سنجیدگی اور آزاد و صاف ذہن کے ساتھ بڑی مہارت سے پوری کارروائی کو انجام دیا۔

اس طرح کے فقہی مسائل میں عموماً ملت میں دو طرح کے ذہن پائے جاتے ہیں، کچھ تو اہل افراط میں جو ہر پیش آمدہ مسئلے کے لئے ذلك ما كنا نبغ کا نعرہ لگاتے ہوئے مزاج عصر سے ہم آہنگ ہونے کیلئے تیار رہتے ہیں۔ دوسرا ذہن اہل تفریط کا ہے جو تہذیب نو اور ایجادات علوم جدیدہ کی ہر شئی پر

اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں　　　　نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے

کا آوازہ کستے ہوئے "لامساس" کی نظر سے دیکھتے ہیں اور غیر ضروری تشدد و گریز سے کام لیتے ہیں جبکہ شریعت ان دونوں انتہاؤں سے ماوراء اور اس سطحیت اور اس تشدد دونوں سے بہت بلند ہے۔ شریعت کا مزاج خوف خدا، عقیدۂ آخرت اور پابندیٔ شرع کے جذبات کے ساتھ یہ ہے کہ اس کائنات کی ہر شئی اصلاً انسان کے فائدے کے لئے ہے:

هو الذى خلق لكم مافى الارض جميعًا۔　　اسی طرح

فاخرج به من الثمرات رزقا لكم۔

قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق۔

و سخر لكم ما فى السموت و ما فى الارض۔

یہ تمام آیات نقل کرنے کے بعد امام ابوبکر جصّاص رازی (م ۳۷۰ھ) نے احکام القرآن (ج ۱ ص ۲۸) میں لکھا ہے یحتج بجميع ذلك فى ان الأشياء على الاباحة مما لا يحظره العقل، فلا يحرم منه شئ الا ما قام دليله (ان مذکورہ بالا آیات سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تمام چیزیں مباح اور حلال ہیں جب تک کہ عقل کسی چیز سے بچنے کا حکم نہ دے لہٰذا ان میں سے کوئی چیز بھی اس وقت تک حرام نہیں جب تک کہ حرمت کی کوئی دلیل نہ ہو) گویا عقل و تجربہ جب تک کسی چیز کی مضرت ثابت نہ کردے یا شریعت الٰہی اس کی حرمت نہ بیان کردے اس وقت تک ہر شئی اصلاً حلال و مباح ہے۔

سیمینار کے متعلق مجموعی تاثر یہی ہوتا ہے کہ وہ اہل علم و ارباب تحقیق کی حقیقی آراء کو مجتمع کرنے کی کوشش ہے، وہ نہ کسی مسئلہ پر فیصلہ کرنا چاہتا ہے نہ آراء کو کسی متعین سمت پر لے جانا چاہتا ہے اور نہ ہی وہ کوئی فتوی صادر کرنے کا خواہش مند ہے بلکہ مختلف بکھری ہوئی صلاحیتوں کو مجتمع

کر کے تعمیری غور وفکر کے لئے ایک اسٹیج فراہم کرنا چاہتا ہے۔

اسی طرح یہ بھی صاف نظر آیا کہ مولانا مجاہد الاسلام صاحب، ڈاکٹر منظور عالم صاحب اور ہاؤس کا مجموعی میلان کسی مسئلہ میں جلد بازی سے کوئی فیصلہ کر ڈالنے کی طرف بالکل نہ تھا۔ چنانچہ پگڑی (بدل الخلو) کے متعلق آراء کا کسی ایک طرف رجحان نہ ہو سکا تو اس کو بغیر فیصلہ کئے ہی چھوڑ دیا کہ اس کے متعلق مزید تحقیق ومراجعت کی جائے گی اور اس کے لئے ایک کمیٹی بنادی گئی، میرے نزدیک یہ بات نہایت قابل قدر ہے، یہی وہ حذر و تأنی ہے جس کا ہم سے شریعت مطالبہ کرتی ہے۔

بہر حال یہ ایک نہایت اہم تعمیری اقدام ہے اللہ کرے یہ ترقی کرے اور اس کے مفید تر نتائج برآمد ہوں۔ آمین (مولانا عبد اللہ طارق، دہلی)

(۳)

زمانہ ایک حالت پر نہیں رہتا، ہر نیا روز اپنے ساتھ نئے تغیرات اور نئے حوادث لے کر نمودار ہوتا ہے، موجودہ دور میں سائنس اور ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی سے نت نئے انکشافات اور نئی نئی ایجادات ہو رہی ہیں اور ترقی پذیر قوموں اور ملکوں کو ایسی چیزوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے جن کا پہلے تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا، لیکن اسلام ایک ابدی اور مکمل دین ہے، اس پر یہ انقلاب وتغیر اثر انداز نہیں ہو سکتا، وہ رہتی دنیا تک انسان کی رہنمائی کرتا رہے گا، اس کے اندر لچک اور نمو بھی ہے اور وہ نئے حالات اور مسائل سے عہدہ برآ ہونے کی پوری صلاحیت بھی رکھتا ہے، ماضی میں بھی اس نے نئے پیش آمدہ مسائل کو حل کیا ہے اور مستقبل کی مشکلات اور دشواریوں میں بھی وہ ہماری رہنمائی کرے گا۔

نہ نئے حالات سے آنکھیں بند کی جا سکتی ہیں ورنہ زمانہ کی ترقی وتغیر پذیری کو روکا جا سکتا ہے، مگر دینی نصوص محدود ہیں اور لوگوں کو پیش آنے والے حوادث اور واقعات غیر متناہی ہیں، تاہم اسلام کے ابدی ودائمی قوانین اور کتاب وسنت کی پہنائیوں میں ایسے اصول وکلیات موجود ہیں جن کی مدد سے غیر متناہی حوادث ومسائل کا حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی شریعت میں قیاس واجتہاد کی گنجائش ہے، اور قرآن مجید نے جابجا فکر وتعقل کی دعوت دی ہے تاکہ وحی نبوت کا سلسلہ موقوف ہونے کے بعد بھی اصحاب علم ونظر دین کے نصوص پر غور وفکر کر کے اپنے زمانے کے نت نئے مسائل کو حل کرنے کی جد وجہد کریں اور پیش آمدہ معاملات میں کتاب وسنت سے رہبری حاصل کریں، مگر مسلمانوں کے صدیوں کے جمود وتعطل اور ان میں ہمہ گیر تقلید کے رواج سے یہ خیال کیا جانے لگا ہے کہ العیاذ باللہ اب

اسلام میں رہنمائی اور زمانہ کے حالات اور تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہی۔

قیاس واجتہاد کی بنیاد بھی کتاب وسنت ہی پر ہے، لیکن یہ بڑا نازک اور نہایت اہم معاملہ ہے اسی لئے علمائے اسلام نے اس کے گوناگوں شروط وقیود بیان کئے ہیں، جن کی پابندی اس دور میں نہایت ضروری ہے، علماء کا بڑا طبقہ گو شریعت کے قوانین ومسائل سے یک گونہ واقف ہے، مگر نئے حالات، زمانہ کے تقاضوں اور تمدنی ضرورتوں سے بے خبر ہے، اس کے مقابلہ میں جو لوگ نئے رجحانات اور جدید افکار ومسائل سے واقف ہیں وہ دین کے مزاج، شریعت کی روح اور اسلامی قوانین کی خصوصیات ومصالح سے ناآشنا ہیں، ایسے حالات میں اسلامی علوم اور جدید فنون کے ماہرین کی ایک جماعت کو یہ ملی ذمہ داری قبول کرنی ہوگی کہ وہ پورے اخلاص اور نیک نیتی کے ساتھ اپنی تمام قوت وقابلیت صرف کرکے قیاس واجتہاد کے ذریعہ نئے مسائل کا مداوا تلاش کرے اور شرعی احکام کی علت معلوم کرکے استخراج احکام اور تنقیح مسائل کے لئے سعی بلیغ سے کام لے، سلف میں بھی اجتہاد واستخراج مسائل کا یہ طریقہ رائج تھا، الحمدللہ کہ مدت کے جمود کے بعد پھر دنیائے اسلام میں بیداری کی لہر آئی ہے، اور پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے کے لئے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا ہے۔

مرکز البحث العلمی پھلواری شریف پٹنہ نے انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی کے اشتراک وتعاون سے اس موضوع پر ایک سمینار کیا جو یکم تا ۳ راپریل کو ہمدرد کنونشن سنٹر طہور ر نگر نئی دہلی میں ہوا، اس منفرد اور پہلے فقہی سمینار کا افتتاحی جلسہ دنیائے اسلام کے مشہور مفکر اور مایۂ ناز عالم مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی صدارت میں ہوا جس کا افتتاح مولانا منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار واڑیسہ نے فرمایا، دونوں بزرگوں اور عراقی فاضل ڈاکٹر طٰہٰ جابر فیاض العلوانی ڈائرکٹر جنرل معہد عالمی برائے فکر اسلامی واشنگٹن نے بھی اجتماعی اجتہاد کی ضرورت واہمیت پر مدلل بحث کی اور اس کو اپنا کرنئے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے پر زور دیا، اس موقع پر ڈاکٹر منظور عالم چیرمین انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نے مہمانوں کا خیر مقدم کرتے ہوئے علماء کو ان کا فرض یاد دلایا، اور موجودہ پیچیدہ حالات ومسائل میں دین وشریعت کی روشنی میں قوم وملت کی رہبری کی ذمہ داری انجام دینے کی دعوت دی، اس سمینار کے کنوینر مولانا مجاہد الاسلام قاسمی قاضی شریعت مرکزی دار القضاء پھلواری شریف پٹنہ نے پہلے فقہی سمینار کے اغراض ومقاصد تفصیل سے بیان کئے۔

سمینار میں پورے ملک میں مختلف طبقہ ومسلک کے علماء اور دینی مدارس کے مفتیان کرام کے علاوہ جدید علوم کے فضلاء بھی شریک تھے، اس کا خاص موضوع حسب ذیل تین مسائل تھے، بدل خلو (پگڑی) اعضاء کی پیوندکاری اور ضبط تولید، اعضاء کی پیوندکاری پر جدید طب کے ماہرین ڈاکٹر نعیم حامد (کانپور) اور ڈاکٹر احسان اللہ

(علی گڑھ) کے مضامین سے بڑی رہنمائی ملی، مولانا خالد سیف اللہ (حیدرآباد) اور مفتی ظفیر الدین (دیوبند) نے شرعی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ پر بحث کی تھی۔ جناب طاہر بیگ (دہلی) اور جناب شمس پیرزادہ (بمبئی) نے پگڑی کے مسئلہ کا جائزہ لیا، اور راقم نے ضبط تولید کے بارے میں قرآنی نقطۂ نظر واضح کیا، لیکن بحث و مذاکرہ اور مسائل کی تنقیح پر زیادہ زور رہا، اور اس حیثیت سے یہ سمینار بہت کامیاب رہا، ان مسائل میں صحیح فیصلہ کے لئے ایک کمیٹی کی تشکیل عمل میں آئی ہے، جو چھ ماہ کے اندر اپنی متفقہ رپورٹ پیش کرے گی۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی نے سہ روزہ کارروائی بڑے سلیقہ، ہوشمندی اور خوش اسلوبی سے چلائی، اس سے ان کی علمی قوت اور تنظیمی صلاحیت کے علاوہ فقہی و دینی بصیرت کا بھی اندازہ ہوا، اس فرض کفایہ کو ادا کرنے پر وہ پوری امت کے تحسین کے مستحق ہیں، ڈاکٹر منظور عالم اور ان کے رفقائے کار بڑی مستعدی سے میزبانی کی ذمہ داری سنبھالے رہے، اللہ سب کو جزائے خیر دے۔

معارف، اعظم گڑھ

اپریل ۱۹۸۹ء

(۴)

یکم اپریل سے ۳ اپریل تک ہمدرد کنونشن سنٹر نئی دہلی میں ایک ایسا سمینار منعقد ہوا جس کی مثال آزاد ہندوستان پوری تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے۔ اس سمینار میں پورے ہندوستان سے چنیدہ علمائے دین اور مفتیان ملت جن کا تعلق مختلف مکاتب فکر اور مسالک سے ہے نیز جدید علوم سے آراستہ دانشوروں بالخصوص ماہرین معاشیات، ماہرین عمرانیات، ماہرین نفسیات اور ماہرین اطبا (ڈاکٹروں) و حکماء نے شرکت کی، یہ سمینار مسلم پرسنل لا کی مدافعت یا بابری مسجد کی بازیابی جیسے کسی ملی موضوع پر بحث و تمحیص کے لئے بھی منعقد نہیں ہوا تھا بلکہ دور جدید میں پیدا ہونے والے بعض اہم علمی اور عملی مسائل پر شریعت اسلامیہ کی روشنی میں غور و فکر اور بحث و مباحثہ کے لئے منعقد ہوا تھا۔ اس اجتماع کا ایک خاص پہلو مسلم علماء اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ کا باہم اور مشترکہ طور پر مسائل پر غور و فکر کرنا بھی ہے۔

سمینار میں اظہار خیال کی پوری آزادی تھی۔ اور مختلف الخیال اصحاب نے ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو وسعت قلب کے ساتھ سننے اور سمجھنے کی کوشش کی، فقہی مسائل پر آزادانہ اور عالمانہ بحث و گفتگو کا یہ منظر پہلی دفعہ دیکھنے میں آیا۔ سمینار کی پوری کاروائی کو قاضی شریعت بہار و اڑیسہ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی نے جس طرح چلایا وہ انتہائی قابل ستائش تھا۔ اس علمی و فقہی سمینار کے انعقاد کا سہرا مشترکہ طور پر مرکز البحث العلمی پھلواری شریف پٹنہ اور انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی کو جاتا ہے۔

اس سمینار میں تین اہم مسائل (۱) مکان و دکان کی پگڑی کا مسئلہ (۲) اعضاء کی پیوندکاری کا مسئلہ اور (۳) ضبط تولید کے مسئلہ پر تفصیلی بحث کی گئی۔ سمینار کے افتتاحی اجلاس کی صدارت اسلام کے ممتاز ترین عالم دین

حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی نے کی۔ حضرت مولانا منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار واڑیسہ نے افتتاحی خطبہ پیش فرمایا اور امریکہ سے تشریف لانے والے مشہور عالم و فقیہ شیخ طٰہٰ جابر العلوانی نے سمینار کے مختلف اجلاسوں میں شرکت فرمائی اور زیر بحث موضوعات میں حصہ لیا۔ زیر بحث موضوعات پر مختلف تجویزیں منظور کی گئیں اور جو موضوعات مزید غور و فکر کے طالب تھے ان کے لئے متعدد ماہرین و علماء پر مبنی کمیٹیاں تشکیل دے دی گئیں جو اگلے سمینار تک (جس کے لئے طے کیا گیا کہ ہر چھ ماہ میں اس طرح کا سمینار منعقد کیا جانا چاہئے) اپنی رپورٹ دے دیں گی۔ پگڑی کے مسئلہ پر شرکاء سمینار کا عام احساس یہ تھا کہ پگڑی کے موجودہ رواج کو پسندیدہ نہیں کہا جا سکتا لیکن بڑے شہروں میں طویل عرصہ سے یہ رواج عام ہے کہ پگڑی کے نام پر رقم لی جاتی ہے اور کرایہ دار بطور خود مالک کی رضامندی کے ساتھ دکان یا مکان دوسرے شخص کو کرایہ پر دے دیتا ہے۔ پھر یہ بھی رواج پڑ گیا ہے کہ کرایہ داری کا یہ حق موروثی تسلیم کیا جاتا ہے۔ سرکاری قوانین پگڑی کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ کرایہ کی مقدار پر بھی پابندیاں عاید کی گئی ہیں اور دوسری طرف آہستہ آہستہ کرایہ داری کے حقوق کو مالکانہ حقوق کی حیثیت دینے کا رجحان ان قانون سازیوں میں پیدا ہوتا جا رہا ہے اس کی وجہ سے بھی مالک کرایہ دار کو مکان یا دکان دیتے وقت ہی زیادہ سے زیادہ رقم حاصل کر لینا چاہتا ہے دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ اگر مالکان کو کھلی چھوٹ دے دی جائے کہ وہ جب چاہیں کرایہ داروں سے مکان یا دکان خالی کرالیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان بڑے شہروں میں لاکھوں افراد فٹ پاتھ پر پھینک دیئے جائیں اور وہ وسائل معاش سے محروم ہو جائیں۔ زیر بحث مسئلہ کی تمام پیچیدگیوں پر کافی غور و خوض کے بعد بھی کوئی مناسب حل سامنے نہیں آسکا۔ لہٰذا اس کام کے لئے علماء، ماہرین معاشیات، ماہرین سماجیات، اور ماہرین قانون پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دے دی گئی جو آئندہ اجلاس تک اپنی تفصیلی رپورٹ پیش کر دے گی۔

اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ پر ڈاکٹر امان اللہ خاں علی گڑھ اور ڈاکٹر نعیم حامد صاحب کانپور نے مقالے پیش کئے بعض پر شرکاء کانفرنس نے تفصیلی بحث کی بعد ازاں سمینار کی ذیلی کمیٹی نے تمام آراء کی روشنی میں متفقہ طور پر ایک تجویز مرتب کی (ماہنامہ افکار ملی، نئی دہلی۔ مئی ۱۹۸۹ء)

---

(۵)

یہ اجلاس اس فقہی سمینار کے انعقاد پر بصمیم قلب اظہار مسرت کرتا ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے کہ اس کی توفیق سے ہمیں اس میں شریک ہونے اور ایک خوشگوار ماحول میں موجودہ زمانے کے تین اہم مسائل پر ایک دوسرے کے خیالات کو سننے سنانے اور غور وفکر کرنے کا بہترین موقع ملا۔

یہ اجلاس حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کی خدمت عالیہ میں ہدیۂ تبریک وتشکر پیش کرتا ہے کہ ان کی شخصیت جاذبہ ملت کا یہ عطر کشید کرنے میں کامیاب ہوئی۔

اسی طرح یہ اجلاس انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز کے چیرمین ڈاکٹر منظور عالم اور ان کے رفقاء کار کا نہایت ممنون ہے کہ اس اہم فقہی سمینار کے انتظامات کے سلسلے میں انھوں نے نہایت فراخ حوصلگی اور عمدہ صلاحیتوں کا مظاہرہ کرتے ہوئے میزبانی کی قابل تقلید مثال قائم فرمائی۔

اللہ تبارک وتعالیٰ ان سب حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے جنھوں نے اس سمینار کو کامیاب بنانے میں حصہ لیا۔

مولانا اشرف علی، بنگلور

(۶)

میری زندگی کا یہ دوسرا موقع ہے کہ مجھے نہایت فرحت اور مسرت کا احساس ہو رہا ہے۔ آج کا یہ اجتماع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ سب لوگ امت کے مسائل سے پریشان ہیں۔ نئے مسائل پر غور وفکر کی ضرورت ہر دور میں رہی ہے۔ اور ہندوستان میں اس طرح کا یہ پہلا فقہی اجتماع ہے۔ میں مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب کو اس اہم اجلاس کے بلانے پر مبارک باد دیتا ہوں اور اپنی طرف سے اور آپ سب کی طرف سے ان کا اور ڈاکٹر منظور عالم صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہے۔

حضرت امیر شریعت مولانا سید منت اللہ رحمانی

اختتامی خطاب صدارت۔ مورخہ ۳ راپریل ۸۹ء بوقت ۱۱ بجے دن

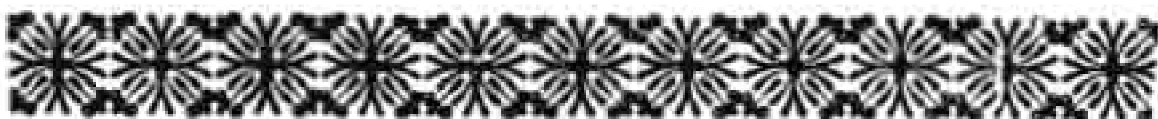
فہرست شرکاء سیمینار

۱۔ حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی	صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ
۲۔ حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانی	امیر شریعت بہار و اڑیسہ
۳۔ ڈاکٹر طٰہٰ جابر فیاض العلوانی	صدر المعہد العالمی للفکر الاسلامی، واشنگٹن امریکہ
۴۔ مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی	قاضی امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ
۵۔ ڈاکٹر منظور عالم	چیرمین انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز دہلی
۶۔ مولانا مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی	مفتی دار العلوم دیوبند
۷۔ مولانا مجیب اللہ ندوی	مہتمم جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ
۸۔ مولانا برہان الدین سنبھلی	استاذ حدیث وفقہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنو
۹۔ مولانا مفتی حبیب الرحمٰن خیرآبادی	مفتی دار العلوم دیوبند
۱۰۔ مولانا سید نظام الدین	ناظم امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ
۱۱۔ مولانا عبد الجلیل چودھری	امیر شریعت آسام
۱۲۔ مولانا شمس پیرزادہ	ادارہ دعوت القرآن بمبئی
۱۳۔ مولانا عتیق احمد قاسمی بستوی	استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنو
۱۴۔ مولانا ضیاء الدین اصلاحی	مدیر معارف اعظم گڈھ
۱۵۔ مولانا احمد علی قاسمی	جنرل سکریٹری مسلم مجلس مشاورت کلاں محل نئی دہلی ۲
۱۶۔ قاضی سجاد حسین	〃 دہلی
۱۷۔ مولانا افضال الحق جوہر قاسمی	مدرس مدرسہ ریاض العلوم گورینی جون پور
۱۸۔ مولانا اعجاز احمد اعظمی	〃 〃 〃 〃 〃
۱۹۔ مولانا جلال الدین انصر عمری	مدیر تحقیقات اسلامی، علی گڈھ
۲۰۔ مولانا عبد اللہ طارق	بستی نظام الدین نئی دہلی۔

۲۱۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی	مسلم یونیورسٹی علی گڈھ
۲۲۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری	〃 〃
۲۳۔ مولانا محمد سعود عالم قاسمی	ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ
۲۴۔ ڈاکٹر مقیم الدین	مسلم یونیورسٹی علی گڈھ
۲۵۔ ڈاکٹر امان اللہ خان	〃 〃 〃
۲۶۔ ڈاکٹر ذکی کرمانی	〃 〃 〃
۲۷۔ ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی	〃 〃 〃
۲۸۔ ڈاکٹر نعیم حامد	کان پور
۲۹۔ ڈاکٹر طاہر بیگ	امیر نشاں ۔ علی گڑھ
۳۰۔ مشتاق احمد ایڈوکیٹ	۲/۲ اے ۔ جنگ پورہ اے، بھوگل نئی دہلی ۱۴
۳۱۔ بدر دریز	ایڈوکیٹ سپریم کورٹ دہلی
۳۲۔ مولانا عطار الرحمٰن قاسمی	جامعہ رحیمیہ مہندیان قبرستان نئی دہلی ۲
۳۳۔ مفتی شمس الدین	چتلی قبر دہلی
۳۴۔ سید امین الحسن رضوی	تغلق آباد ہمدرد نگر دہلی
۳۵۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی فاضل دیوبند	صدر مدرس مدرسہ سبیل السلام حیدر آباد
۳۶۔ مولانا زبیر احمد قاسمی	شیخ الحدیث 〃 〃 〃
۳۷۔ مفتی عزیز الرحمٰن فتحپوری	دار العلوم امدادیہ بمبئی
۳۸۔ مولانا احمد بیات	دار العلوم ترکیسر گجرات
۳۹۔ مولانا ابوالحسن	شیخ الحدیث دار العلوم ماٹلی والا بھروچ گجرات
۴۰۔ مفتی نعمت اللہ قاسمی	مفتی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ
۴۱۔ مولانا صغیر احمد رحمانی	جامعہ رحمانی مونگیر
۴۲۔ مولانا نسیم احمد قاسمی مظفر پوری	دار الافتاء دار العلوم دیوبند
۴۳۔ مولانا انیس الرحمٰن قاسمی	معاون قاضی امارت شرعیہ و نائب مدیر بحث و نظر پھلواری شریف

۴۴۔ مفتی جنید عالم قاسمی	نائب مفتی امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ
۴۵۔ مولانا مفتی محمد مصطفیٰ مفتاحی	چورو، راجستھان
۴۶۔ مولانا مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی	مالیر کوٹلہ، پنجاب
۴۷۔ مولانا عبداللہ جولم	عمرآباد
۴۸۔ مولانا مفتی اشرف علی	دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور کرناٹک
۴۹۔ مفتی سید تاج الدین	میسور کرناٹک
۵۰۔ حکیم ظل الرحمٰن	چاندنی چوک دہلی
۵۱۔ مولانا عنایت اللہ سبحانی	
۵۲۔ مفتی افضل حسین	دارالعلوم الاسلامیہ بستی
۵۳۔ مولانا محمد باقر	"
۵۴۔ مفتی خلیل احمد	جامعہ نظامیہ شبلی گنج حیدرآباد
۵۵۔ مفتی افضل حسین ندوی	دارالعلوم فلک نما، حیدرآباد
۵۶۔ مولانا انور علی	مفتی دارالعلوم مئو
۵۷۔ مولانا محمد خالد قاسمی	رفیق دارالمؤلفین دیوبند
۵۸۔ مولانا ارشد مظفر نگری	دارالافتاء دارالعلوم دیوبند
۵۹۔ مولانا رفیق المنان	اعظم گڈھ
۶۰۔ مولانا نذیر احمد	مدرسہ مدینۃ العلوم رسولی، بارہ بنکی
۶۱۔ مولانا محمد سراج صاحب	مہتمم " " "
۶۲۔ مولانا معاذ الاسلام	مرادآباد
۶۳۔ مولانا انعام اللہ	"
۶۴۔ مولانا محفوظ الرحمٰن	اعظم گڈھ
۶۵۔ مولانا افتخار احمد	"
۶۶۔ مولانا محمد مصلح	دارالعلوم بہادر گنج پورنیہ بہار

۶۷۔	مولانا نور الحق رحمانی	صدر مدرس دار العلوم اصلاح المسلمین پھلکا کٹیہار
۶۸۔	مفتی زید	استاذ جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ
۶۹۔	مولانا نور الحسن قاسمی	مدہوبنی
۷۰۔	مولانا عبد الحفیظ قاسمی	کٹک، اڑیسہ
۷۱۔	مولانا علاؤ الدین ندوی	کھگڑیا، بہار
۷۲۔	مفتی عبد الرحیم قاسمی	بھوپال
۷۳۔	مولانا عبد الرحمٰن	گجرات
۷۴۔	مولانا محمد آدم	۔
۷۵۔	مولانا محمد ابوبکر	؍؍
۷۶۔	مولانا محمد عزیر قاسمی	راورکیلا
۷۷۔	مولانا شفیق احمد مظاہری	آسنسول
۷۸۔	مولانا خلیل الرحمٰن	جامعہ دار السلام عمرآباد
۷۹۔	مفتی محمد ایوب ندوی	جامعہ اسلامیہ بھٹکل
۸۰۔	مولانا اقبال ندوی	جامعۃ الصالحات بھٹکل
۸۱۔	مفتی محمد علی قاسمی	برہان پور
۸۲۔	مفتی رحمت اللہ قاسمی	؍؍
۸۳۔	مولانا عبید الرحمٰن اعظمی	؍؍
۸۴۔	مولانا عبد الرحمٰن	مدراس
۸۵	مولانا نعیم الدین	بدرپور



نئے مسائل کے اجتہاد کیلیے علما و ماہرین فقہ کی کمیٹی قائم کیجائے

تین روزہ فقہی سیمینار کے افتتاحی اجلاس میں مولانا منت اللہ رحمانی کی تقریر

[illegible]

مخصوص حالات میں اعضاء کی پیوندکاری جائز

فقہی سیمینار میں علمائے اسلام کی رائے

[illegible]

ادارۃ القرآن کراچی کی چند جدید مطبوعات